



دانشگاه مک گیل
مونترآل - کانادا

مؤسسه مطالعات اسلامی

The New York Public Library
Donnell Library Center
World Languages Collection
20 West 63rd Street
New York, N.Y. 10019



دانشگاه تهران
تهران - ایران

الدراسة التحليلية

لكتاب

الطبيب الروحاني

للطبيب الفيلسوف

محمد بن زكريا الرازي

باللغة العربية والفارسية والإنجليزية

مع نقل النسخ والمخطوط

اهتم بنشرها

الدكتور مهدي محقق

طهران ١٣٧٨

Aug 06 2007

سلسله دانش ایرانی

۴۴

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲-۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳-۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب الدّراسة التحلیلیّة لکتاب الطّبّ الروحانی

به زبان عربی و فارسی و انگلیسی با متن چاپی و خطی باهتمام دکتر مهدی محقق

در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه

مؤسسه مطالعات اسلامی است

شابک ۹-۱۰-۵۵۵۲-۹۶۴

بها ۱۷۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی *

زیر نظر

مهدی محقق

۱- شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملّا هادی

سبزواری، بخش امور عامّه و جوهر و عرض، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق.

(چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).

۲- مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای

فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان

لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۳- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی،

به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی

پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران

۱۳۶۷).

۴- مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر

محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده

۱۳۵۲).

۵- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، دکتر مهدی محقق، به پیوست سه

* - شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانه «سلسله دانش

ایرانی» و میان دو کمانه نشانه «مجموعه تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب

نشانه «مجموعه اندیشه اسلامی» است.

- مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)، چاپ سؤم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران (۱۳۷۷). ۱۴.
- ۶- منطق و مباحث الفاظ، مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)، چاپ دوم دانشگاه تهران، (۱۳۷۰). ۸.
- ۷- افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳). ۱۳.
- ۸- انوار جلیه، ملا عبدالله زنوزی. به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴). ۱۸.
- ۹- بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)، چاپ دوم شرکت انتشار (۱۳۶۳). ۱۷.
- ۱۰- جاویدان خرد، ابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، با اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵). ۱۶.
- ۱۱- کتاب القیسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۷.
- ۱۲- ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سؤم دانشگاه تهران ۱۳۶۹). ۱۰.
- ۱۳- جشن نامه کرین، مجموعه رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کرین، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶). ۹.

- ۱۴- دیوان ناصر خسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سؤم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۲۱.
- ۱۵- دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ شده ۱۳۵۷). ۲۰.
- ۱۶- الامد علی الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷). ۲۸.
- ۱۷- الذرة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸). ۱۹.
- ۱۸- شرح فصوص الحکمة، منسوب به ابونصر فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸). ۲۲.
- ۱۹- کاشف الاسرار، نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴). ۵.
- ۲۰- رباب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷). ۲۳.
- ۲۱- تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۴.
- ۲۲- نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی)، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

- پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۵.
- ۲۳- بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نواز فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبی، با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹)، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸. ۲۹.
- ۲۴- شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۶.
- ۲۵- الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبی (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۷.
- ۲۶- جام جهان نمای، ترجمه فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان نلسید ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پزوه (چاپ شده ۱۳۶۲). ۱۵.
- ۲۷- معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲)، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴). ۳۰.
- ۲۸- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲. ۳۵.
- ۲۹- المبدأ و المعاد، شیخ الزّیّس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳). ۳۶.
- ۳۰- یادنامه ادیب نیشابوری، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۳.
- ۳۱- شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ملا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۴.

- ۳۲- الباب الحادی عشر، العلامة الحلی، مع شرحه: النافع يوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبدالله السبّوری. مفتاح الباب، ابو الفتح بن مخدوم الحسینی العریضی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵)، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰. ۳۸.
- ۳۳- دانشنامه در علم پزشکی، حکیم میسری (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، با اهتمام دکتر برات زنجانی و مقدمه دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۶). (۲)
- ۳۴- دو فرس نامه منشور و منظوم، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، با اهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدمه دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶). (۳)
- ۳۵- مفتاح الطب و منهاج الطلاب، ابو الفرج علی بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامه دانشجویان آن)، با اهتمام دکتر مهدی محقق و استاد محمدتقی دانش پزوه، و تلخیص و ترجمه فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۱)
- ۳۶- آثار و احوال، رشید الدین فضل الله همدانی (متن فارسی درباره فن کشاورزی) با اهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدمه دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۴)
- ۳۷- دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰.
- ۳۸- اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، محمد بن محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید، با انضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدمه انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۷۲). ۴۱.
- ۳۹- دیوان محمد شیرین مغربی، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوشیزان و مقدمه پروفیسور انماری شیمل و ترجمه فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳.
- ۴۰- الشکوک علی جالینوس محمد بن زکریای رازی، با مقدمه فارسی و

- عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]
- ۴۱- بیان الحق بضمنان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعباس فضل بن محمد اللوکر، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳).
- [۲]
- ۴۲- الأسئلة والاجوبة، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدّد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، (چاپ شده کوالامپور ۱۳۷۴). [۳]
- ۴۳- درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از محمد حسین ساکت و حسن میان‌داری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمدرضا جوزی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]
- ۴۴- جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهرای، ترجمه فارسی بخش سیام کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمام استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]
- ۴۵- اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]
- ۴۶- مراتب و درجات وجود دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از دکتر سید جلال الدین مجتبی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]
- ۴۷- طب الفقراء والمساکین، ابن جزّار قیروانی، با اهتمام دکتر وجیه کاظم آل طعمه، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵).
- [۸]
- ۴۸- چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دکتر مهدی محقق، بانضمام کارنامه علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

- ۴۹- کتاب المناهج فی المنطق، صائن الدّین ابن ترکه اصفهانی، با مقدمه فارسی و عربی، با اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]
- ۵۰- شرح کتاب القسیات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سید احمد علوی، با اهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]
- ۵۱- کتاب تقویم الايمان، محمد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به کشف الحقائق از میر سید احمد علوی، و تعلیقات آن از ملا علی نوری، با اهتمام علی اوجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]
- ۵۲- کتاب الإصلاح، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، با اهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمه فارسی آن از دکتر سید جلال الدّین مجتبی، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۲
- ۵۳- کتاب حدوث العالم، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدمه به زبان فرانسه از پروفیسور ژان میشو، با اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۳
- ۵۴- الدّراسة التحلیتیة لکتاب الطّب الروحانی لمحمد بن زکریّا الرّازی، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطی، با اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۴
- ۵۵- هزار و پانصد یادداشت در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۵
- ۵۶- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش الهیات بالمعنی الأخصّ، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۶

ای نام تو بهترین سرآغاز
بی نام تو نامه کی کنم باز

خاورشناس آلمانی پول کراوس P. Kraus برای نخستین بار متن عربی کتاب *الطَّبُّ الرُّوحَانِي* رازی را در ضمن *رسائل فلسفیه محمد بن زکریای رازی* در سال ۱۹۳۹ میلادی در قاهره منتشر ساخت و آن طیب بزرگ را به عنوان یک فیلسوف و متفکر به جهان علم معرفی نمود. پس از آن هیچ گونه مطالعه و بررسی بر روی این رسانه ها انجام نشد تا پائیز سال ۱۳۴۴ هجری شمسی مطابق با ۱۹۶۵ میلادی که حقیر برای تدریس فلسفه اسلامی و کلام شیعی در موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل به کانادا دعوت شد و خود را در میان انبوه کتابهای کتابخانه آن موسسه و همچنین کتابهای کتابخانه اسلر Osler Library که ویژه تاریخ پزشکی بود یافت و این فرصتی مناسب بود تا بتواند مطالعات و تحقیقات خود را در زمینه تاریخ طب خصوصاً محمد بن زکریای رازی با توجه به جنبه های فلسفی و اخلاقی او دنبال کند. او که پیش از آن کتاب *السيرة الفلسفية* رازی را به خواهرش مرحوم علی اصغر حکمت برای کمیسیون ملی یونسکو در ایران و نیز مقاله ای هم تحت عنوان *آغاز طب و تاریخ آن تا زمان رازی* در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۳ سال ۱۳۴۴ منتشر ساخته بود، مطالعات و تحقیقات خود را در زمینه طب روحانی رازی با استفاده از امکانات تحقیقی که در کانادا فراهم آمده بود طی مقاله ای به زبان انگلیسی در اجلاس سالانه انجمن شرق شناسان امریکا در دانشگاه پنسیلوانیا در شهر فیلادلفیا ارائه داشت و پس از آن این گفتار در مجله مطالعات اسلامی Studia Islamica جلد ۲۶ سال ۱۹۷۶ در پاریس منتشر گردید. او مطالب

فهرست مطالب کتاب

الف: بخش فارسی و عربی

۱-۱۵	فهرست انتشارات موسسه و سرآغاز
۱۶-۱۸	مقدمه نسخه خطی
۱۹-۶۶	الدراسة التحلیلیة للطب الروحاني
۶۷-۱۶۴	متن الطب الروحاني بر اساس چاپ کراوس
۱۶۵-۲۲۸	متن الطب الروحاني تصویر نسخه خطی دکتر یحیی مهدوی
۲۲۹-۲۸۰	رازی در طب روحانی
۲۸۱-۳۰۰	فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات علمی

ب: بخش انگلیسی

1 - 13	آغاز کتاب و فهرست انتشارات موسسه
14 - 36	طب روحانی رازی

همین مقاله را بصورت مبسوط‌تر به زبان فارسی در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ سال ۱۳۴۵ و شماره ۱ سال ۱۳۴۶ منتشر ساخت. این دو بخش در سال ۱۳۷۲ به مناسبت نخستین کنگره بین‌المللی اخلاق پزشکی (۲۳-۲۵ تیر ۱۳۷۲) به وسیله معاونت امور فرهنگی وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی تجدید چاپ و منتشر گردید.

در اسفند ۱۳۶۶ که او در پنجاه و چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگستان زبان عرب قاهره (= مجمع اللغة العربیة) شرکت کرد سخنرانی خود را تحت عنوان: «الزّازی فی الطبّ الروحانی» قرار داد که گزارش آن و متن سخنرانی در کتاب گزارش سفرهای علمی ۱۳۷۰ - ۱۳۶۰ «سومین بیست گفتار» در سال ۱۳۷۲ بوسیله انتشارات مؤسسه اطلاعات منتشر گردید. مطالب و محتوای این گفتارها در سال ۱۳۷۱ در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی در درس: «تاریخ و فلسفه و روش شناسی پزشکی و علوم وابسته به آن» بوسیله راقم این منظور تدریس شد و سپس در بهار سال ۱۳۷۲ و پائیز ۱۳۷۳ خلاصه و فشرده آن در دانشکده مدیریت و اطلاع‌رسانی پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ایران در درس تاریخ پزشکی در اسلام و ایران مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

چون مطالب کتاب طبّ روحانی با فعالیت‌های یاد شده به زبانهای مختلف و به صورتهای مختلف در مراکز علمی داخل و خارج مطرح گردید استادان و دانشجویان و سایر اهل علم از ایران و بلاد مختلف از او می‌خواستند که نسخه‌ای از آن را برای آنان ارسال دارد و این در حالی بود که او دسترسی به هیچ صورتی اعم از فارسی و عربی و انگلیسی آن نداشت از این جهت مصمم گردید که بررسی و تحلیل طبّ روحانی را در سه زبان با هم منتشر سازد و چون ارجاعات در هر سه به متن عربی طبّ روحانی

چاپ پول کراوس داده شده و آن نیز نایاب بود آن را هم تجدید چاپ کند و نیز تصویر نسخه‌ای خطی از الطبّ الروحانی را که در کتابخانه استاد بزرگوار دکتر یحیی مهدوی - اطال الله عمره الشّریف - محفوظ است و میکروفیلم آن به شماره ۱۵۵۹ و عکس آن به شماره ۶۱۴۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه وجود دارد به این مجموعه بیفزاید. نشر تصویر این نسخه خطی به دانشمندانی که به مطالعه و تحقیق کتاب می‌پردازند مجال می‌دهد که آن را با متن چاپی مقایسه کنند و در موارد اختلاف آن صورت را که راجح می‌دانند انتخاب نمایند هرچند که اختلافات اساسی میان چاپی و خطی چندان زیاد نیست، و چون مقدمه این دو کاملاً متفاوت است مناسب دانست که مقدمه نسخه خطی را مستقلاً در این گفتار بیاورد و نیز برای استفاده دانشجویان فرهنگ اصطلاحات و تعبیّرات را همراه با معادل انگلیسی آن که بوسیله دانشمند فرزانه منصوره کاویانی (شیوا) از ترجمه پروفیسور آربری (لندن ۱۹۵۰) استخراج گردیده به آن بیفزاید و به مناسبت سی‌امین سال تاسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران آن را به پیشگاه اهل فضل تقدیم دارد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

تهران بیستم دیماه ۱۳۷۷

مهدی محقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

كتاب الطبّ الروحاني

لمحمد بن زكريّا الرازي

الآراء في المدخل إلى الفلسفة ثلاثة:

أحدها رأى الفرقة التي ترى الدّخول إليها من صناعة الهندسة.

والثاني رأى من يرى الدّخول إليها من إصلاح أخلاق النفس.

والثالث رأى من يرى الدّخول إليها من صناعة المنطق.

وليس ولا واحد من هذه الآراء، بمرذولة ولا بمطّرح، إلّا أنّ الذي اختاره افلاطون

الحكيم وأشياعه هذا الرّأى الثاني وذاك بأنّه باكتسابه النّفس الاخلاق الحميدة و

بتزكيتها عن الشرّ والحرص على الشّهوات يفرّغها للنّظر و نفاذ همّتها و فكرها فتصفو

لذلك و يفرّغ للبحث و النّظر مجرّدة من هموم الدّنيا بمقدار ما يمكن ذلك في الانسان

وبحسب همّته وقوّة نفسه الشّهوانيّة وضعفها.

ولما كانت كتب الحكماء في اصلاح الاخلاق طويلة، والنكت والمعاني التي

الحاجة إليها ضروريّة أيضا مبدّدة فيها غير مجمعة، رأيت أن افرد لهذا الغرض مقالة و

جيزة مختصرة ما أمكن أنظم فيها الاصول والعيون والنكت المحتاج إليها في إصلاح

الأخلاق نظما يسهّل التعلّيق بها و يُسرّع، وأنا فاعل ذلك و جاعل كتابي عشرين

فصلاً.

في فضل العقل ومدحه

في قمع الهوى وردعه و جملة ما رأى فلاطون الحكيم في ذلك

جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرّديّة على انفرادها

في تعرّف الرجل عيوب نفسه

في دفع العشق والالف

في دفع العُجب

في دفع الحسد

في دفع الضارّ المفرط من الغضب

في اطّراح الكذب

في اطّراح البخل

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ

في صرف الغمّ

في دفع الشرّ

في دفع الانهماك في الشّراب

في دفع الاستهتار بالجماع

في دفع الولع والعبث والمذهب

في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق

في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرّتب والمنازل الدنيائيّة

والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل

في السّيرة الفاضلة

في دفع الخوف من الموت

وهذا مبدأ الكلام في ذلك:

- الأول في فضل العقل ومدحه ١٧
- الثاني في قمع الهوى وردعه و جملة من رأى افلاطون الحكيم ٢٠
- الثالث جملة قُدِّمت قبل ذكر عوارض النفس الرّديّة على انفرادها ٣٢
- الرابع في تعرّف الرّجل عيوب نفسه ٣٣
- الخامس في دفع العشق والالف و جملة من الكلام في اللّذة ٣٥
- السادس في دفع المُجب ٤٦
- السابع في دفع الحسد ٤٨
- الثامن في دفع المفرط الضارّ من الغضب ٥٥
- التاسع في أطراح الكذب ٥٦
- العاشر في أطراح البخل ٥٩
- الحادي عشر في دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ ٦١
- الثاني عشر في صرف الغمّ ٦٣
- الثالث عشر في دفع الشرّ ٧٠
- الرابع عشر في دفع الانهماك في الشّراب ٧٢
- الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع ٧٤
- السادس عشر في دفع الولوج والعبث والمذهب ٧٧
- السابع عشر في مقدار الاكتساب والاقتناء والافناق ٨٠
- الثامن عشر في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرّتب والمنازل الدنيائيّة
- والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل ٨٥
- التاسع عشر في السّيرة الفاضلة ٩١
- العشرون في الخوف من الموت ٩٢
- «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً»^(١)

الدّراسة التحليليّة للطبّ الروحاني

١ - خطوط أساسيّة

يعتبر أبو بكر محمّد بن زكريّا الرّازي (المعروف في اللاتينية باسم (Rhazes) الطّبيب الفيلسوف الإيراني العظيم المتوفى سنة ٣١٣، من أكابر العلماء في العالم. ويكفي في صدد مقامه الطّبيّ. أن آثاره قد ظهرت في الفترة التي اعتبر فيها بقراط و جالينوس ربّين من أرباب الطبّ، فترجمت إلى اللاتينية وسائر اللّغات الاوربيّة^(٢)، وظلّت مدّة مديدة يستفاد منها في المدارس الطّبيّة بأوروبا؛ وقد كتبت عليها شروح وتفسيرات متعدّدة؛ حتّى إذا ما ظهرت الطّباعة في أوروبا، كانت كتب الرّازي من باكورة ما طبع ونشر^(٣)

لقد كان التّقليد القائل بأنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً، مورد الاحترام والعمل به بين علماء فنّ الطبّ. وينسب بعض مؤرّخي الطبّ كتاباً في هذا الصّدّد باسم في أنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً إلى بقراط، والبعض الآخر إلى جالينوس^(٤). و يأتي اسحق بن حنين في كتابه بذكر بقراط باعتباره مضرب المثل للطّبيب الفيلسوف^(٥)؛ كما يقول أيضاً، إنّ فرفوربوس كان جامعاً للفنّين، ومن هنا اعتبره البعض فيلسوفاً واعتبره الآخرون طبيباً^(٦). وكان هذا المبدأ من الأهميّة، حتّى قالوا بأنّه يجب ألا يعتمد على الطّبيب ما لم يكن فيلسوفاً^(٧)

أما ضرورة العلم بالفلسفة فقد كانت من جهة أنّ الطّبيب يجب أن يكون على معرفة بالطّبائع المختلفة للامزجة، وأشكال القياسات التي تندرج الأمراض تحتها. هذا، علاوة على ما يتأتّى من قول أبي الرّيحان البيرونيّ؛ من أنّه ينبغي لكلّ من كان له اهتمام بعلم من العلوم أن يقرأ الفلسفة، حتّى يطّلع على أصول جميع العلوم، ولو أنّ عمره لن يفي بمطالعة

فروعها^(٨). ولقد ألف رائد الأطباء جالينوس كتابه البرهان، ليكون مورد الاستفادة في مهنة الطب؛ فبحث فيه عن القياسات التي تعوز الطبيب في استنباط الطب، وكذلك القياسات التي يستعملها في معرفة الأمراض الخفية وعللها في الموارد المختلفة^(٩)؛ كما أنه يقول في بدء كتابه في التجربة الطبية إن فن الطب قد استخرج بادی الأمر بواسطة القياس والتجربة، وأنه يمكن الآن لمن يستعملون هاتين الطريقتين أن يحسنوا الاشتغال بالعلاج و تعاطى هذا الفن^(١٠). وكان أفلاطون بطبيعة الحال قبل جالينوس، وقد اعتبر القياس عديلاً للتجربة في الطب، وجوز الجمع بين الاثنين^(١١). وظل هذا الاهتمام بأمر البرهان والقياس في فن الطب محتفظاً بقوته على عهد الاسلام؛ فقد حدث في الجمعية التي ألتها الوثائق و جمع الفلاسفة فيها، أن وصلوا بعد مباحثات طويلة في صدد المنهج الطبي الصحيح إلى أن الجمهور الأعظم من الأطباء كانوا يميلون إلى القياس^(١٢) و يديهى أن الطبيب ما لم يقرأ الفلسفة والمنطق، لا يتأتى له أن يدرج الأمراض والعلاجات المتنوعة تحت القياسات المختلفة أو يستخرج نتائجها عن طريق البرهان؛ ومن ثم كان بعض العلماء يمزجون مباحث الفلسفة والمنطق بالطب، وكان البعض يعقدون المباحث الفلسفية مستقلة بين المباحث الطبيعية، كما عقد أبو الحسن الطبري في أول كتابه المعالجات البقراطية فصولاً من الفلسفة التي يحتاج إليها الطبيب^(١٣). وربما كانت بينهما في مصداق واحد؛ الأمر الذي يلاحظ بكثرة في الأدب الفارسي:

لم يسلق الحكماء لألم الإثم سوى الندم دواء يا أخينا^(١٤)

وكان الرّازي في زمانه المثل الكامل له «الحكيم» الجامع للطب والفلسفة، فقد اصطنع منهج جالينوس في الاثنين، ممّا أدى إلى أن يطلق عليه بجدارة «جالينوس العرب»^(١٥) بل كان ذلك أيضاً لما كان للرّازي من تأليف كثيرة وردت اسماءها في كتب تراجم الحكماء و توارىخهم. وكان علم الأخلاق الذي يعتبر من ناحية جزء من الفلسفة و من أخرى جزء للطب، لدى أسلاف الرّازي وخاصة جالينوس، علماً مهماً، وإنه لذلك لدى الرّازي أيضاً، فقد كان محلاً لعنايته التامة.

لقد قسم السابقون الفلسفة إلى قسمين نظري و عملي، واعتبروا الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة العملية، قال ابن مسكويه: إنّ تحصيل السعادة مرتبط بالحكمة والحكمة قسمان: نظري و عملي ... ثم قال: كتب الحكمة العملية هي كتب الأخلاق بالذات فالتفلسف تنطهر و تنهذب عن طريقها^(١٦). كما كانوا يقسمون الطب إلى طب الأجسام و طب النفوس،

و يقولون بوجوب إصلاح الأخلاق و علاجها عن طريق طب النفس و الاستعاضة عنها عن الإقراط و التفریط و الاقتراب بها من الاعتدال^(١٧). وقد وردت الإشارة إلى أمراض النفس و القلب في أقوال الحكماء كما وردت في القرآن و الأحاديث؛ قال أفلاطون: إن مرض النفس عبارة عن الجهل^(١٨)، و جاء في القرآن: «فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً»^(١٩). كما روى أن «المرض نوعان مرض القلوب و مرض الأبدان»^(٢٠). و عليه، يجب أن نتوقع من طبيب فيلسوف كالرّازي أن يكون قد تكلم عن الأخلاق و آلف فيها. و من حسن الحظ، و على الرغم من أن أكثر كتب الرّازي الفلسفية قد ضاعت، فقد بقي منه كتابان في الأخلاق. أحدهما يعرف بالطب الروحاني و الآخر بالسيرة الفلسفية. و قد بحث الرّازي في الكتاب الأول حول الأخلاق الحسنة و السيئة بصورة عامة، أما في الثاني فيبين المنهج الأخلاقي الذي يجب على الفيلسوف أن يعمل به و قد طبع هذان الكتابان ضمن رسائل الرّازي الفلسفية بمعرفة بول كراوس سنة ١٩٣٩ في القاهرة^(٢١)، كما أنهما كانا محل اهتمام المستشرقين و عنايتهم، فقد كتب دي بور المستشرق الهولندي سنة ١٩٢٠ مقالة قصيرة عن الطب الروحاني، و ترجم بعض فقرات منه إلى الهولندية^(٢٢)، و في سنة ١٩٥٠ ترجم إلى الانجليزية^(٢٣) بمعرفة آربري أستاذ جامعة كمبردج. كما ترجم كتاب السيرة الفلسفية أيضاً سنة ١٩٣٥ إلى الفرنسية بمعرفة كراوس، و طبع في مجلة أورينتاليا^(٢٤)، ثم نقل إلى الانجليزية سنة ١٩٤٩ على يد آربري و نشر في مجلة آسيتيك ريفيو^(٢٥) (Astatic Review). ثم ترجم المرحوم عباس اقبال هذا الكتاب الأخير سنة ١٣١٥ شمسية إلى الفارسية، و نشره في مجلة مهر، و في سنة ١٣٤٣ شمسية نشرت جمعية اليونسكو الأهلية في ايران المتن العربي لطبعة كراوس مع الترجمة الفارسية المذكورة و مقدمة في شرح أحوال الرّازي و آثاره و أفكاره، كان للداعي (مهدي محقق) شرف كتابتها^(٢٦).

لقد كتب الرّازي كتاب الطب الروحاني بناء على استدعاء أبي صالح بن منصور بن اسحق بن احمد بن أسد، الذي حكم الرّي سنة ٢٩٠ إلى ٢٩٦ من قبل ابن عمّه احمد بن اسماعيل بن أحمد ثاني ملوك آل سامان. و هذا الأمير هو من أطلق الرّازي اسمه على كتابه كتاب المنصوري الذي حاز شهرة عالمية فيما بعد^(٢٧)؛ كما أنه قال في أول الطب الروحاني: «و أن اسمه بالطب الروحاني فيكون قريباً للكتاب المنصوري الذي غرضه في الطب الجسماني، و عدل به»^(٢٨).

أما كتاب السيرة الفلسفية فقد وضعه في معرض الجواب على من نعتوه بأنه قد

ثم يأتي إلى تعريف الطبيب الروحاني فيقول :

«هو الشيخ العارف بذلك الطب القادر على الارشاد والتكميل»^(٤٠)، وكتب أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي كتاباً باسم الطب الروحاني واختار تسعة عشر عنواناً من عناوين فصول كتاب الرازي لفصول كتابه، وترك الفصل الرابع عشر «في دفع الانهماك في الشراب»

و في هذا الكتاب مزج مطالب كتاب الرازي بالمأثور من الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال والحكم، كما زاد عليه أبواباً أخرى، ومع أنه لم ينوّه باسم سلفه (= الرازي)، فقد جعل أول كتابه ككتابه في فضل العقل ومدحه^(٤١)، وأما تعبير «زم الهوى» الذي استخدمه الرازي كثيراً في الطب الروحاني، فيشاهد في كتاب ابن الجوزي بصورة «ذم الهوى»^(٤٢)، وهذا، وقد ألف أيضاً كتاباً آخر مستقلاً سمّاه «ذم الهوى»^(٤٣)، ولا نعلم ما ذا كان منشأ هذا الاشتباه، من ابن الجوزي أم من مستنسخي كتبه؟

و هنا نكتتان يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار : أولاً هما أن الرازي، وكان ميّالاً إلى أفلاطون في الفلسفة، قد اتبعه أيضاً في الأخلاق. والأخرى أنه، على خلاف ابن مسكويه الذي نقل كل مقاله السابقون دون أي نوع من النقد أو التمهيص، قد اتخذ من نفسه ناقداً ذا فكر مستقل. وهذان الجانبان في الرازي قد استوجبا، أن يصبح هدفاً للطعن والهجوم. فعلى الرغم من أنه أعلن بصراحة في المناظرة التي قامت بينه وبين ابن بلدته أبي حاتم الرازي^(٤٤) بشأن بعض المطالب الفلسفية والكلامية، لدى تطرق البحث إلى باب قدم الزمان، أن مقاله هو قول أفلاطون، وأن ماتشبت به أبو حاتم في مخالفته، إياه، هو قول أرسطو^(٤٥)، وأن صاعد الأندلسي قد صرح أيضاً، بأن الرازي قد وقف على الهامش من أرسطو، وانتقده في انفصاله عن أفلاطون والفلاسفة المتقدمين^(٤٦)، إلا أنه لما كانت المناظرة حول عقيدة قدم الزمان والمكان، التي نسب المسعودي أصلها إلى «المجوس»^(٤٧)، ومؤلف البدء والتاريخ إلى «الثوية»^(٤٨)، فقد ذهب الظن إلى أن الرازي كان ميّالاً إلى الثوية. وعليه، فقد اتخذ من كتابه الطب الروحاني ككتابه العلم الإلهي، هدفاً للتّهجم والالتهام بالثوية؛ مما ذهب إليه صاعد الأندلسي بقوله، لقد خالف أرسطو في كتابي العلم الإلهي والطب الروحاني، وفي الإشراف حسن مذهب الثوية^(٤٩)، ماذا والا، فكيف يتأتى للرازي، صاحب الرد على سيسن الثنوي^(٥٠)، من اتخاذ من «المنائية» مورداً للطعن بصراحة وذلك في طب الروحاني^(٥١) وسيرته الفلسفية^(٥٢)، أن يتميل إلى جانب

انحرف عن سيرة الحكماء والفلاسفة، واشتغل بالأمور الدنيوية والاختلاط بالناس وخدمة الملوك، وغفل عما كان لرائد الفلاسفة سقراط العظيم من طريق ومنهج^(٥٣) هذا، على أن المجال في هذا البحث لا يتسع لأن نضع كتابي الرازي على بساط البحث إلى بعضهما؛ ولذا رأينا الاكتفاء بالكلام عن كتابه الطب الروحاني الذي صدر به هذا البحث

أما قبل الرازي، فقد كان ليعقوب بن اسحق الكندي، كتاب باسم الطب الروحاني و لكنّه لم يصل إلى أيدينا^(٥٤) ولا علم لنا بما إذا كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذي ألف بعنوان في الأخلاق، والذي موثقت منه نسخه في إحدى المكتبات الشخصية بمدنه حلب^(٥٥)، أم أنه كتاب آخر وعلى أنه حال فإن أفكار الكندي وعقائده الأخلاقية، كانت مورد نوجه علماء الفن؛ فقد نقل ابن مسكويه في كتابه فصلاً منه^(٥٦) إلا أنه يستنبط من رسالة كتبها الكندي باسم في حدود الاشياء ورسومها^(٥٧) وفيها عرّف الاصطلاحات والكلمات الفلسفية والأخلاقية، أن منهاجه يتفاوت تفاوتاً كاملاً مع منهج الرازي، وإن هناك على العكس مماثلة بين منهجه ومنهج ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق^(٥٨)، ويحيى بن عدي في تهذيب الأخلاق^(٥٩)، وابن سينا في رسالة في علم الأخلاق^(٦٠)، وابن حزم في رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق^(٦١)، ويمكننا القول بأن هؤلاء قد اتبعوا الكندي في منهاجه الذي غلبت عليه الأرسطية. أما الرازي فكما سنشاهد بعد قد تأثر غالباً بأفلاطون وجالينوس، ولما يملح الأثر الأرسطي في أفكاره

ولا يبدو أن هناك قبل الرازي كتاباً آخر في الاخلاق يستحق الذكر، بما يتيح لنا عقد المقارنة بينه وبين الطب الروحاني. أما الكتاب الذي ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الزبيع للمعتصم بالله الخليفة العباسي باسم سلوك المالك في تدبير الممالك^(٦٢) و ذكر فيه مباحث تتعلق بسياسة المدن وتهذيب الأخلاق، فإن أصله محل للترديد؛ فمطالب الكتاب من التهيؤ والتضجج بمكان، يستبعد معه أن ينقدم الفارابي في سياسة المدن، وابن مسكويه ويحيى بن عدي في الأخلاق؛ والاحتمال، هو ما ذهب إليه جرجي زيدان من حدس، بأن كلمة المعتصم كانت في الأصل المستعصم، وأن الأمر قد اشتبه على الناسخ^(٦٣)

ولقد شاع تعبير الطب الروحاني و تداول بعد الرازي؛ ففري أن مير سيد شريف الجرجاني يعرف الطب الروحاني في كتاب التعريفات على النحو الآتي : «الطب الروحاني هو العلم بكلمات القلوب وآفات وأراضها وأدوائها وبكيفية صحتها واعتدالها»

القنطري و ابن أبي أصيبعة: كما أنه يقول في إحدى رسالاته الأخلاقية: لقد فصلت القول عن كيفية إصلاح المرء نفسه في كتابي أخلاق النفس^(٦٥) *Moral Character* وقد ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب أسوء بسائر كتبه الفلسفية والأخلاقية. إلا أن ترجمته العربية كانت مورد استفادة كثير من العلماء المسلمين. وينسب أرباب التراجم ترجمة هذا الكتاب إلى حبش الأعسم^(٦٦): إلا أن هذا غير صحيح، لأن حنين بن اسحق قال في الرسالة التي كتبها لعلی بن يحيى، وأتى فيها بذكر ما ترجمه من كتب جالينوس، إن رجلاً من الصابنة يدعى منصور بن أناس قد ترجمه إلى السريانية، ثم قام هو بنقله إلى العربية، ثم رده حبش الأعسم بعد ذلك من العربية إلى السريانية، مرة أخرى^(٦٧).

والمحتمل أن يكون الكتاب الوارد في فهرست مكتبة الاسكوريال القديم تحت رقم ١٥٧ على أنه لجالينوس، وكان موجوداً قبل الحريق المعروف وفقدان كثير من الكتب النقيسة، هو هذا الكتاب^(٦٨) ومن حسن الحظ أنه توجد نسخة من تلخيص هذا الكتاب المذكور ضمن مجموعة في دار الكتب المصرية؛ وهي من متعلقات مكتبة أحمد تيمور باشا وقد نشر هذا التلخيص الذي قام به أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي سنة ١٩٣٧، في مجلة كلية الآداب القاهرية بمعرفة بول كراوس باسم مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس، كما كتب كراوس مقدمة محققة له^(٦٩)، ويقع هذا المختصر كأصله أيضاً في أربع مقالات و قال رتشارد والزر محرر مادة (= Article) أخلاق في دائرة المعارف الإسلامية: إن المقالتين الثانية والثالثة في هذا الكتاب هما عين المقالتين اللتين ذكرهما الرّازي في الفصل الرابع من كتاب الطب الروحاني عن جالينوس باسم في أن الأخيار ينتفعون بأعدادهم وفي تعرف الرجل عيوب نفسه^(٧٠). وقال إنه ذكر الجوامع والخلاصة الثانية في ذلك الفصل، إلا أن هذا غير صحيح، لأن كتاب الأخلاق بناء على ما رواه أصحاب التراجم ومنهم ابن أبي أصيبعة، يقع في أربع مقالات غير المشار إليهما عاليه^(٧١)، والدّاعي يعتقد بأن منظور الرّازي هو المقالة التي كتبها جالينوس وسمّاها هوى النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* وهذه المقالة مع مقالة أخرى تسمى معالجة خطأ النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* قد ترجمتا بالفرنسية سنة ١٩١٤ وطبعتا في باريس^(٧٢)، كما نشرت الترجمة الانجليزية سنة ١٩٦٣ في أمريكا، وفي طيّ هذا البحث موارد متعدّدة من الطب الروحاني تتطابق مع ما جاء في مقالة جالينوس. وبالإجمال، لقد اتّضحت الكيفية التي حصل بها الرّازي على أفكار أفلاطون وجالينوس. ومن حيث أن تأثر الرّازي

الثبوتية. كما ينسب للرّازي كتاب زعم أنه مخاريق الانبياء^(٥٣)، حيث ترد مسألة النبوة. ولما كان أضعاف مسألة النبوة يوهي مسألة الإمامة بالتّالي - فالشيعة يقولون بالتشاكل بين الانبياء والأئمة -^(٥٤) كان علماء الإسماعيلية أكثر من تصدّي للرّد على الرّازي ونقض آرائه. ومن بينهم حميد الدين الكرمانى المشهور بـ«حجة العراقين» من كبار دعاة الإسماعيلية، فقد كتب كتاباً باسم الأقوال الذهبية فيه أم أقوال أبى حاتم الرّازي في المباحثات الفلسفية والكلامية مع الرّازي وأكملها، دفاعاً عن أبى حاتم، هذا من جهة، كما أظهر رأساً عقائد الرّازي الأخلاقية في الطب الروحاني المردود من جهة أخرى وقد أورد كراوس فقرات من كتاب الأقوال الذهبية في الرّد على الطب الروحاني بذيل الكتاب. وهذا الكتاب لم يطبع إلى الآن، ولكنه قد عرّف في دليل الأدب الإسماعيلي^(٥٥).

كان الرّازي في الأخلاق الفلسفية تابعاً لأفلاطون. وقد توقّرت له أفكار أفلاطون عن طريق مطالعته لكتب جالينوس؛ وكان لجالينوس أثر عليه سيّان من الناحية الطبية^(٥٦) أو الفلسفية. لقد حدث تأثير التّفوّذ الفلسفي الأفلاطوني في فلاسفة الاسلام عن طريق المفسّرين النبو أفلاطونيين مثل أفلوطين Flotinus وفرفور يوس Porphyry و ابرقلس Proclus^(٥٧)؛ كما أن الفضل يرجع أكثر ما يرجع في نفوذ الأخلاق الفلسفية الأفلاطونية Moral Philosophy إلى من صنّفوا في الأخلاق من العلماء المسلمين إلى جالينوس؛ فأهمّ مراجع الأخلاق الفلسفية في آثار أفلاطون هي كتبه: الجمهورية *Republic* و طيمائوس *Timaeus* و التّواميس *Laws* وقد لخصّها جالينوس في سلسلة كتب تعرف باسم الجوامع^(٥٨)، *Epitome*، وحدث أن توفرت تراجمها العربية بعد ذلك لأيدى الفلاسفة المسلمين. وكما نعلم فقد كان كتاب جوامع كتاب التّواميس يتعلّق بجالينوس، وقد نقل موسى بن ميمون الإسرائيلي فقرة منه إلى العربية في شرح كتاب الفصول لبقراط^(٥٩)؛ كما أنه كتب جوامع كتاب أفلاطون في سياسة المدن، واستفاده منه ابن الأثير في الكامل^(٦٠). وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة في ذيل جوامع كتب افلاطون لجالينوس كتاب بوليطيقوس في المدبّر^(٦١)؛ وهو الكتاب الذي تمسّك به الفارابي في بيان «العلم المدني» وذكره باسم بوليطيقي *politic*^(٦٢) وكتب جالينوس أيضاً جوامع طيمائوس في العلم الطبيعي وقد طبعت ترجمته العربية^(٦٣)، هذا، كما كان كتاب أفلاطون الأخير طيمائوس المحشوّ بمطالب الأخلاق الفلسفية محلّ غناية الرّازي فقد كتب هو الآخر تفسيراً له^(٦٤). وكان لجالينوس بالذات كتاب في علم الأخلاق ذكره أصحاب التّواريخ والتّراجم كابن النديم والبيروني وابن

بأرسطو كان قليلاً جداً، على حين كان نأثر الكندي و يحيى بن عدى و ابن سينا و ابن مسكويه، و من بعدهم من أتوا بالفارسيه في الأخلاق أمثال الفخر الرازي في فصل الأخلاق من جامع العلوم و نصير الذين الطوسي في الأخلاق الناصريه و جلال الذين الذواني في الأخلاق الجلالية، بالفاحدة، فإنه لا يعدم المناسبة أن تأتي على ذكر أهم منيع أخلاق فلسفي أرسطو استفاد منه المسلمون، و هو كتاب أخلاق نيكوماخس لأرسطو^(٧٣). لقد عرفت الترجمة العربية لهذا الكتاب في تراجم اسحق بن حنين بأنها تقع في أحد عشر مجلداً^(٧٤). و كتب العلماء الاسلاميون التفاسير و التخصيصات المتعددة له، و من بينهم أبو الوليد ابن رشد، فله شرح عليه من مقالته الأولى إلى مقالته العاسره، بساهد في الفهرست القديم لمكتبة الارسكوريال تحب رقم ٧٤^(٧٥)؛ و قد ظهرت أيضاً نسخة من الترجمة العربية لأخلاق نيكوماخس في مكتبة القرويين بمدينة فاس بمراكش، و عرفها^(٧٦) آربري في مجلة مدرسة الألسنة الشرقية؛ هذا، كما وردت منقولات من أخلاق نيكوماخس في الكتب الاسلاميه، التي جرى التعبير عنه فيها بسنيقوماخيا^(٧٧)، أو نيقوماخية^(٧٨).

فلم يكن الرازي لبقف مكتوب الفكر في معرض الاستفادة من أفكار السابقين مكتفياً بنقل القول، و إنما كان يمزج أفعالهم بأرائه التافده و فكره القوي؛ فمن الملموس جداً، أن الرازي قد حافظ على استقلاله الفكري، كما كان يقرن أكثر المطالب بالانتقادات الفلسفيه. و لقد اعترف من قام من العلماء بتحقيقات في صدد الأخلاق الفلسفيه في الإسلام باستقلال الرازي الفكري و تشخصه، من بينهم رتشارد و الزر؛ و ذلك في مقال كنبه عن تحليل الأفكار الأخلاقية لدى ابن مسكويه، و قارن بينه و بين الرازي، فميز الرازي بتمتعة بفكر انتقادي مستقل^(٧٩). لقد دافع الرازي حال حياته عن الطب الروحاني في مقابل ما أورد به عليه؛ و آية ذلك الكتاب الذي كتبه رداً على أبي بكر حسين التمار و كان قد نقض كتاب الطب الروحاني، والذي سماه كتاب نقض الطب الروحاني على ابن التمار^(٨٠).

٢ - مع الطب الروحاني

أما الفصل الأول من الكتاب فقد خصصه الرازي لفضل العقل و مدحه، حيث يقول: «و أنه أعظم نعم الله عندنا و أنفع الأشياء لنا و أجداها علينا. فبالعقل فضلنا عن الحيوان غير الناطق... فإننا بالعقل أدر كنا صناعة السفن... و به وصلنا إلى معرفة الباري عز و جل الذي هو أعظم ما استدر كنا واقف ما أصبنا... فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته و لا ننزله عن درجته، و لا نجعله و هو الحاكم محكوماً عليه، و لا و هو الزمام مزموماً، و لا و هو

المنبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور اليه... و لا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته و مكدره... فإننا إذا فعلنا ذلك صفنا لنا غاية صفاته... و كنا سعداء بما وهب الله لنا منه و من علينا به»^(٨١) و المحتمل أن هذا الفصل كان أنقل من غيره على علماء الإسماعيلية، فهم يقولون بأن معرفة الباري لا تنأى عن طريق العقل و النظر، و إنما عن طريق تعاليم الإمام^(٨٢). الأمر الذي من أجله أطلق عليهم «التعليمية»^(٨٣). على أن نظير ما قاله الرازي في أفضلية العقل و مدحه، يشاهد في أقوال ابن الراوندي؛ فهو ينكر مسألة النبوة بهذه الدلائل و كما كانت أقوال الرازي محلاً للرد و النقض من أبي حاتم، كانت أقوال ابن الراوندي من المؤيد في الذين الشيرازي؛ و كان هو الآخر من كبار دعاة الإسماعيلية^(٨٤). و ربما رد أيضاً أبو عبدالله بن جعل صاحب الكنائين: نقض الكلام الراوندي و نقض الكلام الرازي^(٨٥). نفس هذه المسألة المشتركة بين هذين الاثنين، و الدليل الآخر على أن مسألة التأكيد على أفضلية العقل و فضيلته كانت أكثر ما يكون مثاراً لاهتمام الشيعة، أي المعتقدين بالإمام، أن أبا العلاء المعري يمتدح العقل بنفس الثغمة، و يوجه قوله رأساً إلى من يعتقدون بضرورة الرجوع في حل المشكلات و المعضلات إلى الإمام، و يعيشون في إنتظاره:

يسرتجى الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن، لا إمام سوى العقيد حل مشيراً في صبحه والمساء^(٨٦)

و من المحتمل أن يكون ابن مسكويه و قد عنون فصلاً من كتابه الفوز الأصغر بعنوان في أن العقل ملك مطاع بالطبع^(٨٧) و أكذ فيه أن أساس العقل أعلى الأسس، قد وقع تحت تأثير هذا التيار الفكري.

و أما الفصل الثاني، فمختص «بمقع الهوى و رددعه مع جملة من رأى أفلاطون الحكيم». و في هذا الفصل وضع الرازي الهوى في مقابل العقل و بين خواص كل منها و رغباته. إنه يعتقد بأن رذائل النفس التي ذكرها بالتفصيل في الفصول الأخرى، إنما هي نتيجة لتغلب الهوى على العقل. و يرى وجوب إذلال الهوى و قهره عن طريق هداية العقل. كما يرى أن الفلاسفة الكبار، مثل كاملة ممن اجتهدوا في هذا السبيل إلى أقصى غاية و أعلى نهاية؛ و أنهم، حتى يزمو الهوى و يقضوا عليه و يحتقروا رغبات النفس، قد اجتنبوا الناس و اصطنعوا «العزلة و تأتوا الطعام و الشراب و الدار كوخاً كانت أم قصراً»^(٨٨). كما نشاهد أن كلمة الهوى قد وردت في أغلب الأبواب، و أن الرازي ينسب إليها الصفات الرذيلة كالغضب و الكذب و البخل و الغم و الشر و الرتب الدنياوية^(٨٩) و ما إلى ذلك؛ الأمر الذي كان من

جالينوس من قبل في كتاب معالجة هوى النفس، فقد نسب الحرص والطّمع والشّره والغضب والحسد والأمل^(٩٠) وغيرها إلى الهوى.

و استخدام كلمة الهوى في مقابل العقل، قد ورد في مواضع عديدة^(٩١) لدى أفلاطون، فهو يعتبر الهوى حالة أو جزء من النفس، بوجب عن طريق قوّته غير لمعقوله. كثيراً من التّغييرات^(٩٢)، قد روى أبو الوفاء مبشّر بن فاتك عن أفلاطون أنّه قال: إنّ أفضليّه العقل هي أنّ العقل يجعلك سيّد أيامك والهوى يجعلك عبداً لها^(٩٣) وهكذا جالينوس أيضاً؛ فعند ما تعرض لبيان منشأ الخطاء (Error) و لهوى (Passion) ذكر أنّ الهوى ينشأ من قدرة لا معقولة، وأنّه يتمرّد على الاتقياد للعقل (Reason)^(٩٤)، أمّا تعبير «زَم الهوى» الذي تألفه العين في الكتاب، فهو تعبير أفلاطوني. و لرازي في هذا الفصل الثالث بالذات يقول «زَم الهوى وردعه واجب في كل رأي و عند كل عاقل و في كل دين»^(٩٥). كما يقول في الفصل السابع: «إنّ العاقل من يزَم بصيرة نفسه النّاطقة و قوّة نفسه لغضبيّه، نفسه البهيمة حتّى يردعها»^(٩٦)؛ ثم يأتي في الفصل الثامن عشر بذكر زَم الهوى و قمعه و خداعه و مكائده^(٩٧). هذا، كما أنّه يدرج صفات الآدمي، على أساس الفصل بين العقل والهوى، تحت «عرض عقلي» و «عرض هوائي»^(٩٨)؛ و يفرّق بين ما يأمر به العقل و ما يأمر به الهوى، على النّحو من أنّ العقل دائماً يتبصّر بعواقب الأمور، و يختار الأفضل و الأرجح الأصلح في النّهاية، مهما تحمّل من الألم والمشقّة في بادئ الأمر؛ أمّا الهوى، فعلى خلاف ذلك^(٩٩) فاتباع الرأى الهوائي يكون بدون حجة ظاهرة و عذر واضح، و إنّما بصرف الميل و حبّ النّفس؛ على حين أنّ اتباع الرأى العقلي يكون بدليل واضح و عذريّين، و لو أنّ النّفس تكرهه و لا تستطيعه^(١٠٠)، و يقول:

«من أجل أنّ الهوى يتشبّه في مثل هذه الأحوال بالعقل و يدّلس نفسه و يوهّم أنّه عقليّ لا هوائي و أنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحجاج و يقع بعض الإقناع، لكن إقناعه و حجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض و تبطل». و أخيراً يقول: «و الكلام في الفرق بين ما يريه العقل و ما يريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطرارياً»^(١٠١).

و الواقع أنّ القياسات التي لا تقوم على البرهان والعقل، تضعف في صناعة البرهان بالقياسات العقلية. كما يشير الرازي في أحد المواضع إلى وجوب التبصّر بعواقب الأمور و اواخرها بطريق «التّمثيل والقياس العقلي» و تنكب الأمور الضّارة و المسارعة إلى الأمور

النّافعة^(١٠٢)، أمّا تعبير القياس العقلي، فقد تکرّر استخدامه في الكتب الفلسفيّة، و هو يعنى البرهان^(١٠٣)

و أمّا كلمة «الهوى»، فتشاهد مقصورةً و معدودةً في مواضع متعدّدة من القرآن^(١٠٤)، و إخراجها أهل اللغة في أحد معانيها، بمعنى ميل النفس و إراداتها^(١٠٥)؛ و في تفسير «و أفندتهم هواء» قيل: أنّه «لا عقول لهم»^(١٠٦)؛ كما أنّها تستعمل في الأدب العربيّ مقابل العقل، و في ذلك يقول ابن دريد في مقصوده:

و آفة العقل الهوى، فمن علا على هواء عقله، فقد نجا^(١٠٧)

و يضع الرازي العقل والهوى في مقابل النّفس الثّلاث؛ فما كان من موادّ الهوى، كان من آفات العمل؛ فهو يضعف النّفس النّاطقة و يقوّي النّفس الشّهوانيّة و الغضبيّة^(١٠٨)، أمّا النّفس الثّلاث، فقد أخذها الرازي عن أفلاطون، و في هذا الفصل الثّاني يقول:

«إنّ فلاطن شيخ الفلاسفة و عظيمها يرى أنّ في الإنسان ثلاث أنفس يسمّى إحداها النّفس النّاطقة و الإلهيّة و الأخرى يسمّيها النّفس الغضبيّة و الحيوانيّة و الأخرى يسمّيها النّفس النباتيّة و النّامية و الشّهوانيّة. و يرى أنّ النّفسين الحيوانيّة و النباتيّة إنّما كونتا من أجل النّفس النّاطقة أمّا النباتيّة فلتنغذو الجسم الذي هو للنّفس النّاطقة بمنزلة آلة و أداة... فأما الغضبيّة فلتنستعين بها النّفس النّاطقة على قمع الشّهوانيّة... و ليس لهاتين النّفسين - أعني النباتيّة و الغضبيّة - عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النّفس النّاطقة...» ثم يقول: «و يرى أنّ يجتهد الإنسان بالطّب الجسدانيّ و هو الطّب المعروف، والطّب الرّوحانيّ و هو الإقناع بالحجج و البراهين، في تعديل أفعال هذه النّفس لئلاّ تقصّر عمّا أريد بها و لئلاّ تجاوزة». ثم يشرع في بيان تقريظ هذه النّفس و إفراطها^(١٠٩).

فهذا التّقسيم الثلاثيّ للنّفس، الذي ظهرت الفضائل الأربعة بناءً عليه، هو من ابتكارات أفلاطون؛ هذه الفكرة التي تركت أثراً ظاهراً في المسلمين؛ فقد أشار أفلاطون في موارد متعدّدة إلى أجزاء النّفس الثّلاثة؛ من ذلك في كتاب الجمهوريّة حيث يقول: لننذكر أنّنا قسمنا النّفس إلى ثلاثة أجزاء، و نحن نستطيع عن طريق نسبة كلّ منها للآخر، أن نشخص الطّبائع المختلفة: العدالة والعفة والشّجاعة والحكمة^(١١٠)؛ و في كتاب طيمائوس حيث يقول: لقد قلت مراراً أنّ أنواع النّفس الثّلاثة قد وضعت فينا، و لكلّ منها حركة؛ و لا تتركز على وجه التلخيص، أنّه اذا تعطلت أيّ منها و لم تؤدّ حركتها الطّبيعيّة، فإنّها تضعف جدّاً، أمّا ما يتعمّد بالتربيّة منها و يؤدّي فعاليّته، فيصبح قوياً للغاية^(١١١).

فأرسطو في كتاب النفس يقول: «أني لنا إمكان العلم بأجزاء النفس، ماهي، و ما عددها، فمن الواضح أن عددها من جهة، لا يتناهي، و لا يكفي أن نُميزها كـ بعض الفلاسفة الى جزء عاقل (= ناطقة) و جزء غضبي و ثالث شهواني، أو نقسمها كـ بعض آخر إلى جزء عاقل و آخر غير عاقل؛ هذا، لأننا لو بحثنا عن المميزات التي تبتني عليها هذه الأقسام الثلاثة، لتأتت لدينا أجزاء أخرى، يمتاز أحدها عن الآخر أيضاً» (١١٦).

و ثامسطيوس (Themistius) في تفسير المقالة الثالثة من كتاب في النفس لأرسطو De Anima، بعد أن يحصر النفس في قوتين محدودتين، يعني الحاكمة والمحركة، يتصدى في الأثناء للبحث فيما إذا كانت هاتان القوتان جزء من النفس منفصلاً بالمقدار والمعنى، أم أنهما عين النفس؛ و إذا كانتا جزءاً من النفس، أتكونان غير هذه القوى الثلاث المشهورة المعروفة بالفكرية والغضبية والشهوانية، أم أنهما إحداها؛ و في هذا أيضاً شك كثير، إذ هل النفس لها أجزاء متميزة بالمقدار والموضع، أم لها قوى كثيرة مستقرة في موضع واحد كما تستقر الحلاوة في العير والبياض في التفاح؛ فإذا كانت هذه القوى أجزاءً للنفس، فما عددها؟ أم هي منحصرة بهذه القوى الثلاث للنفس كما يعتقد جماعة بذلك، أم أنها أكثر، إذا أنه يظهر من تعداد أجزاء النفس أن إحصاءها و عدّها أمر صعب (١١٧).

كما أن جالينوس أيضاً يشير إلى وجود هذه النفوس الثلاث و واقعيتها، وإن كان يقف على الهامش بالنسبة لكيفيةها و ما أورده الأرسطيون عليها؛ فهو في أوّل كتابه الأخلاق، الذي يروى فيه عقيدة الفلاسفة القدماء و أرسطو والمتأخرين من الفلاسفة عن الأخلاق فيما إذا كانت من أجل النفس الناطقة أو غير النفس الناطقة، يقول: لقد بينت هذا في كتابي الموسوم بـ «آراء بقراط و أفلاطون حيث وضحت تماماً أن في الآدمي شيئاً يقبل الفكر به الصورة، و شيئاً آخر يظهر به الغضب، و شيئاً ثالثاً تنشأ عنه الشهوة؛ و لا استشعر الهية في أن تكون هذه الأشياء نفوساً مختلفة، أو أجزاء نفس الانسان، أو ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد؛ و الآن في هذا الكتاب، أطلق على الشيء الذي يحصل منه الفكر، النفس الناطقة و النفس المفكرة، سيان كان ذلك الشيء نفساً على حدة أو جزءاً أو قوة؛ والشيء الذي ينشأ عنه الغضب نفساً غضبية أو نفساً حيوانية؛ والشيء الذي تنبعث منه الشهوة، نفساً شهوانية أو نفساً نباتية» (١١٨).

و هكذا ممّا تقدّم، يتّضح أساس و أصل فكرة تقسيم النفس؛ هذا التقسيم الثلاثي، الذي ورد عند الرّازي، و كان أيضاً منشأ الإيرادات التي أورد بها حميد الدين الكرمانى عليه.

كما أشار جالينوس هو الآخر إلى هذه النفوس الثلاث في مواضع مختلفة من كتاب جوامع طيماوس في العلم الطبيعي؛ من بينها، هناك حيث اختتم بحث الأمراض البدنية و تناول الأمراض العارضة على النفس؛ فهو يوصي أولاً بالعناية بصحة هذين الاثنين، البدن و النفس معاً، و المحافظة عليهما في حالة اعتدال. ثم يقول بعد ذلك يجب أن نوافق النفس و البدن، فإذا تغلب أحدهما على الآخر، فإن ذلك يستوجب أمراضاً و للحيلولة دون ذلك، ينبغي أن نعيد النفس عن طريق الفكر و التعلّم، و البدن عن طريق الرياضة، الى الاعتدال الطبيعي؛ و النفس التي تتعهد بتدبير هذا الأمر، النفس الالهية؛ و يجب عليها أن تترىض بحركاتها المخصوصة حتى تكون أكثر صحة و قوة؛ فإذا ما وجدت النفس الغضبية و الشهوانية رياضتهما، على حين أهملت النفس انشاقطت فلم تجد رياضتها، فويل هاتان النفسان البهيميتان، و ضعفت النفس الناطقة التي جعلها الله موجباً لسعادة الآدمي و ما أسعد من كانت هذه النفس فيه أكثر قوة و سطرة (١١٢) و كذلك في كتابه الأخلاق يذكر النفوس الثلاث و حركاتها بالتفصيل؛ ممّا جاء ملخصه في مختصر كتاب الأخلاق؛ فهو يقول: إن حركات النفس الشهوانية و النفس الغضبية، مضرّة بقوى النفس الناطقة؛ فالنفس الشهوانية مباينة للنفس الناطقة، و قد وضعها الله في الآدمي لأنها ضرورية للحياة و التناسل (١١٣)؛ و النفس الغضبية هي الأخرى بالنسبة للنفس الناطقة بمنزلة الكلب للصيد و الحصان للفارس، فهذا الكلب و هذا الحصان، يساعد أن الصياد و الفارس حسب إرادتهما، و إن اتفق أحياناً أن يتصرّفاً على خلاف إرادتهما (١١٤).

أما حميد الدين الكرمانى فيعتمد في إيراداته على الرّازي الى انتقاد هذا القول الذي رواه الرّازي عن أفلاطون: «يكون التامة الشهوانية و الغضبية الحيوانية و الناطقة الالهية، أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياماً بما له جعل، كما لا للشخص، يستحق بكل فعل منها أسماء... كالتجار الذي تصدر عنه أفعال بآلاته و يقال إذا ثقب بالمتقب أنه ثاقب و إذا نشر بالمشار أنه ناشر و إذا نجر بالقدوم إنه نجار و هو واحد، و تبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة، و كربان السفينة الذي يأمر برفع الشراع و حطه و إرساء الأنجر و جذبه و نزف الماء من الجمّة و قذفه و الغوص في الماء لسدّ منفذه الى السفينة و إصلاحه، تبطل هذه الأفعال و الأمر بها إذا خرج إلى البرّ، و هو واحد» (١١٥). «إلا أنه كما سبق ان قيل، فإن أغلب المعارضين للرّازي كانوا ممن يستلهمون أرسطو و أتباعه؛ و قد انتقد أرسطو هذا التقسيم و سار أتباعه على غرارهِ.

عهدة آخر ثم يقول عن ذلك الشخص الآخر وكيفية انتخابه، إنه: إذا رأيت في بلدتك شخصاً أو سمعت بفضله وأنه موضع لحمد الناس، فهو لا يتملّق أحداً بمدحه، يجب أن تقترب منه لترى ما إذا كان على ما يقوله الناس عنه وما يمتدحونه به، أم لا؛ فإن رأيت أنه يتردّد على منازل الأغنياء وأرباب القدرة أو حتّى يذهب إلى منزل السلطان، وأنه يحترمهم لذهبهم وقوّتهم و يجالسهم على مائدة واحدة، فتتقن أنهم كذبوك القول بأنّ هذا الرّجل لا يقول إلاّ الحقيقة وإنّما وجوده كلّ شر؛ لأنّه طالب الوجاهة والجاه والذهب والقوّة. أمّا إذا رأيت أنّه رجل لا يتملّق الأقوياء والمقتدرين مطلقاً ولا يذهب لزيارتهم ولا يجلس على مواعيدهم، بل يعيش طبق الأصول الصحيحة، فاعلم أنّ ذلك الرّجل من يقول الحقيقة؛ فتقرّب إليه، والتعس منه في الخلوة أن يكشف لك في الحال ما فيك من أثر لهوى النفس؛ وقل له إنّك ستكون كثير الامتنان من خدمته هذه، وستعتبره في منزلة أعلى ممّن ينقذك من المرض الجسماني فإن لم يقل لك شيئاً بهذا الخصوص بعد مدّة، تقرّب إليه ثانيةً ملحاً عليه؛ فإن قال هذه المرّة أنّه لا يرى منك ما يحكي عن هوى النفس، لا تتعجلنّ تصديقه ولا تحسبن أنّك قد تحرّرت من الخطأ فجأة، بل احتمل أنّ ذلك الشخص لم يولك العناية الوافية، وأنّه قد غفل عن هذا الأمر، أو أنّه خشي لو أخبرك الحقيقة يصبح محلّاً لفورك منه، أو أنّه لم يصدّق أنّك تودّ من صميم قلبك وروحك أن تتف على خطاياك (١٢٤).

و يشير الرّازي في ختام هذا الفصل إلى أنّ الآدمي يجب أن يقف على عيوبه عن طريق الجيران وزملاء العمل والأصدقاء وحتى الأعداء. ويقول إنّ جالينوس كتب في هذه الشأن كتاباً أطلق عليه في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم وفيه يذكر فوائد عادت عليه من قِبَل أحد أعدائه. وكان لمقالة جالينوس هذه أيضاً شهرة عظيمة؛ وقد ذكرها ابن مسكويه في كتابه وقال: إن هذا المطلب، يعني، استفادة السعداء من أعدائهم، صحيح، ولا يختلف مع ذلك أحد. وهذه الفكرة هي منظور الشّاعر العذب البيان، سعدى حيث قال:

أيسن العدو الفاجر الخبيث حتى يطلّعي على عيبي (١٢٥)

وهكذا يقول الرّازي في مكان آخر بخصوص عدم اطلاع الآدمي على عيوب نفسه: إنّ الآدمي أعمى عن عيوب نفسه وهو يتصوّر القليل من محاسنه أكثر مما هي عليه (١٢٦). وهذا التعبير أيضاً له سابقة في كلام أفلاطون، حيث يقول: لقد وضع في طبيعة الآدمي أنّه يفضّل الطرف عن خطايا المحبوبة، وليس هناك محبوب للآدمي أحبّ من النفس (١٢٧). ومن قوله أيضاً: العاشق أعمى بالنسبة للمعشوق (١٢٨).

فإن كانت هناك كلمة تقال، فهي أنّ نظرية النفوس الثلاث والفضائل الأربع، التي تستمدّ أصلها من أفلاطون، كان لها الأثر المهمّ على كتب الأخلاق الإسلامية؛ فقد نقل المسلمون كلّ هذا مع طفيف من الاختلاف؛ كما أسسوا تقسيماتهم وتعريفاتهم على ذلك الأساس (١١٩). بمعنى أنّهم ذكروا الفضائل الأربعة، ثم ذكروا الرذائل التي تمثّل الطّرف المقابل لها؛ وإذاك جعلوا كلا من هذه الطّبايع الثمانية جنساً تندرج تحته أقسام. وتهذيب الأخلاق لابن مسكويه، مثل كامل لهذا المنهج. أمّا الرّازي، فكما سبق أن أشير قد أسس كتابه على قاعدة العقل والهوى، وكان يعتقد بأنّ الفضائل والرذائل مظهر لهما. وأما الفصل الرابع (١٢٠)، فقد عنوانه الرّازي بعنوان «في تعرف الرّجل عيوب نفسه»؛ وهو عنوان مقالة لجالينوس، وقد سبق أن تعرّضنا لها بالحديث كما أنّ الرّازي يصرّح في ختام هذا الفصل، بأنّ هذا الفصل خلاصة مقالة ذلك الحكيم، فيقول:

«من أجل أنّ كلّ واحد منّا لا يمكنه منع الهوى مسجبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلانقة وسيرته - لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة، ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبّحه ويعمل في الإقلاع عنه - فينبغي أن يسند الرّجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم به والكون معه، ويسأله ويصرّح إليه ويؤكد عليه أن يخبره بكلّ ما يعرفه فيه من المعاييب، ويعلمه أنّ ذلك أحبّ الأشياء إليه وأوقعها عنده، وأن المنة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر، ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله، ويعلمه أنّه متى تساهل وضحّع في شيء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللانتمه عليه (١٢١)». ولقد توجّه ابن مسكويه هو الآخر إلى هذا الموضوع الذي يجد أصله لدى جالينوس، إلّا أنّ له رأياً مخالفاً في هذا الصّدّد؛ فهو يقول: يجب على من يريد صحّة نفسه أن يستقصى عيوبها، ولا يقبل ما قاله جالينوس في هذا الباب (١٢٢)؛ كما يبيّن عقيدة جالينوس بعد ذلك بالتفصيل. أما رأى جالينوس فقد كان ذا ناعا لدى علماء الاسلام؛ ويروي أبو الوفا مبشّر بن فاتك أيضاً عن جالينوس أنّه قال: إذا اختار رجل آخر ليفحص ما يؤدّيه كلّ يوم ويبيّن له صوابه من خطئته، فمن العيب أن يظنّ في نفسه أنّه أعقل الرّجال (١٢٣).

وقد أشار جالينوس في موارد متعدّدة من كتابه علاج هوى النفس إلى هذا الموضوع؛ وفيما يلي أحد هذه الموارد، إذ يقول: من حيث أنّنا نحبّ أنفسنا إلى حدّ الإفراط، كان من غير الممكن أن نطلّع على هواها وندرک أخطأها؛ ومن ثمّ ينبغي أن نحيلها إلى

و يذكر جالينوس هذا المطلب في كتاب معالجة هوى النفس بتفصيل أكثر على هذا النحو: « كما يقول ايزوب، زنبيلان معلقان في عنقنا، أحدهما من الآمام والآخ من الخلف. فأما الزنبيل الأمامي فمملوء بعيوب الآخرين والزنبيل الخلفي مملوء بعيوبنا، ولهذا نرى عيوب الآخرين، وأما عيوبنا فنبقى عنها غافلين وقد بين أفلاطون دليل هذا الوجه، من أن عن العاشق بالمعشوق غمياً؛ وبناءً عليه، إذا كان كل منا يحب نفسه أكثر من أي شيء، فإن ذلك يقضى أن يكون أعمى بالنسبة لها؛ فكيف يمكنه إذن أن يرى سيئاته؟ وكشف يمكنه تشخيص خطئته؟ (١٢٩) »

وهذا هو المضمون بالذات، الذي سناهد في الأحاديث النبوية بصورة «حبك النسي» يعنى ويصم» (١٣٠) كما قد استعمل في الأدب الفارسي أيضاً. يقول مولوى أناس في وجودك لا وجود لي فانا محب، والحب يعنى ويصم (١٣١) كما أن المثل الذي ضربه ايزوب (١٣٢) يساهد عينا في كتاب مختصر الأخلاق لجالينوس؛ ويحتمل أن يكون من قام بتلخيص الكتاب قد حذف اسم ايزوب للاختصار، ونسبه الى حكيم، وفيما يلي عين العبارة الواردة في هذا الكتاب:

وقد قال حكيم: إن في عنق كل واحد من الناس مخلاتين واحدة من قدامه وأخرى من خلفه وفي التي بين يديه عيوب الناس وفي التي من خلفه عيوب نفسه ولذلك يرى كل واحد من الناس عيب غيره على الاستقصاء والحقيقة ولا يرى شيئاً من عيوب نفسه» (١٣٣)

و يدرج الرازي الباب الخامس تحت عنوان «في دفع العشق والإلف و جملة من الكلام في اللذة»، وهو يستهل كلامه عن العشق بقوله: «إنه هذه البلية بعيدة عن طبائع من علت همهم وكبرت نفوسهم من الرجال؛ فليس أشق على أمثالهم من الخضوع والخشوع وإظهار الاحتياج والعوز؛ إنهم عند ما يدور بخلدهم أن العشاق لا مندوحة مبتلون بمثل هذا القليل من الحيرة، يتأبون بأنفسهم عن هذه الورطة؛ وحتى إذا ابتلوا بها فإنهم يجتهدون في أن يتحملوا حتى يخرج الهوى من قلوبهم؛ وهكذا حال أولئك المشتغلين بالأعمال المهمة والمشغول الضرورية دنيوية كانت أم دينية... أما الخثون من الرجال والغزلون والفراغ والمترون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا إلا إصابتها، ويزون فوتها فوتاً وأسفاً، وما لم يقدروا عليه منها حسرة وشقاء فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية؛ لا سيما إن أكثر النظر في قصص العشاق ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع

الشجي من الألحان والغناء» ثم يصل بالحدث إلى العشق الحيواني واللذة الجسمانية. فيقول: «إن العساق يجاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات» كما أنه أورد فصلاً مسبقاً في معرض الجواب على أهل الظرف والأدب، ممن يفتابون الفلاسفة في هذا الصدد، يقول: «إنهم يدعون بأن العشق خاص بالطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة، وإن كثيراً من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء وحتى الأنبياء، كان لهم حظهم من هذه الموهبة، على حين أن واقع الأمر على العكس، لأن أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان البليدة ممن يكون مجال الفكر والنظر لديهم محدوداً، هم الذين يقبلون على الميول النفسانية والذات الشهوانية؛ فالإيونان، مع أن طبائعهم أرق وحكمتهم أكثر ظهوراً من غيرهم، إلا أن العشق قليلاً ما يرى بينهم ثم يروى مناظرته مع واحد من هذا القبيل من الأدباء كان بظن أن العلم منحصر فيما لديه، وأما ما وراء ذلك فهو الجهل أو الزبح على حد التعبير؛ وهناك يسأله الرازي، هل العلوم اضطرارية أم اصطلاحية؟ وما هما الأجوابان حتى أزم ذلك الأديب وتغلب عليه، والشيخ الذي دارت هذه المناظرة في حضوره يتضحك ويقول له: «ذقي يا بني طعم الذي هو على الحقيقة علم» (١٣٤). هذا، وقد اقتبس إليها النصيبين مطران نصيبين قصة الرازي هذه، في الرسالة التي كتبها للأستاذ أبي العلاء عبد بن سهل الكاتب، والتي ذكر فيها مناظرته مع الوزير المغربي (١٣٥).

وكثيراً ماورد ذم العشق ومدحه فيما كان لدى المسلمين من المنابع؛ إلا أن الرازي كان في ذمة للعشق واقعاً تحت تأثير الحكماء اليونان، وخاصة أنه يصرح بأن العشق في اليونان قليل، وأن فلاسفتهم يصرفون رقة طبع أذهانهم ولطافتها إلى المعضلات العلمية (١٣٦).

كما روى عن سقراط أنه قال: العشق جنون، وله ألوان مختلفة كما للجنون من ألوان مختلفة (١٣٧). وروى عن أفلاطون أنه قال: العشق على نوعين إلهي وإنساني؛ الأول ممدوح محمود، والثاني معيب مذموم (١٣٨). وقال أرسطو في كتاب أخلاق نيكوماخس: العشق الظاهري لا دوام له، لأن العاشق يحب المعشوق للذة، والمعشوق يحب العاشق للمنفعة، وكلا اللذة والمنفعة فان (١٣٩). كما يشاهد عين هذا البيان في كتاب أخلاق أدميا (١٤٠) *Ethica Eudemia* وهو نفس التعبير الذي عبر عنه ابن مسكويه: «أحد هما يلتذ بالنظر والآخر ينتظر المنفعة» (١٤١).

وقيل في مدح العشق، إنه منبع النسب العلوية والفلسفية وأصلها جميعاً؛ ولو لم

يكن العشق لما وجدت الحركة والمحرك والكامل والمكمل في الوجود^(١٤٢). وحدث أن قالوا العالم: أن ابنك أصبح عاشقاً، فقال: لا بأس عليه، فسيجعله العشق لطيفاً ظريفاً دقيقاً^(١٤٣) فالذعوى في كلام الرازي إذن، وبناء على هذين الطرفين، مشخصه في سائر المنابع أيضاً. على أنه مما لا يحتمل الشك، أن قصد الرازي هو العشق الظاهري الإنساني؛ ماذا والآ، فلا خلاف هناك بينه وبين أستاذه أفلاطون في صدد العشق المعنوي الحقيقي هذا، إلى أنه يروى في نفس هذا الباب قصة أفلاطون والتلميذ العاشق لحرفته، وكيف أن أفلاطون تغلب عليه والزمه الدليل والبرهان حتى غسل قلبه من العشق ولازم مجلس أفلاطون العلمي^(١٤٤)

ونجد مسألة ذم العشق ونسبتها إلى الحكماء اليونان، هذه المسألة التي يميل الرازي أيضاً إليها، انعكاسها في بعض المنابع الإسلامية: منها ما نراه لدى أبي الحسن علي بن محمد الديلمي في الكتاب الذي ألفه عن العشق والمحبة، وفيه ينقل أقطار الحكماء واللاهيين والمتكلمين والفلاسفة والمنجمين والأطباء والمتصوفين: حيث يروى أن أحد تلامذة أرسطو سأل: أيها الحكيم، أخبرنا عن ماهية العشق وعما يتولد منه: فقال في جوابه: العشق طمع يولد في القلوب ويطرب فيها، وأخيراً ينتهي إلى الغم والسهاد والحزن وفساد العقل. و يقول مؤلف الكتاب (= الديلمي): يتضح من هذا الجواب أن السائل كان طبيعياً وقد أوجب بما يتفق وحاله فقد كان أرسطاطاليس رجلاً إلهياً^(١٤٥). و يروى كذلك في الفصل الذي أورده عن ذم العشق، عن فورس الطبيب أنه قال: إن العشق قليل في بلاد اليونان، لأن أكثر الناس يشتغلون بالطب والفلسفة ولا يشوبون أنفسهم بهذه الشائبة. كما يروى عن طبيب آخر أنه قال في جواب على سؤال عن العشق: إن العشق ينشأ من تأخير المعرفة، والعشاق جميعاً ضعاف العقول.

و يقول مؤلف الكتاب بعد ذلك بالتفصيل بين اليونان والطبيين، ويقول: إن العشق والمحبة عند اليونان نادرة، لانصراف همهم الأكبر إلى الإلهيات؛ أما الطبيعيون فلا عذر لهم في أن يعيوا العشق، لأن همهم لا تتجاوز عالم الطبيعة^(١٤٦). وبناء عليه، يتجلى كيف كان الرازي، وهو الطبيب الفيلسوف، ميالاً في هذا الأمر إلى أسلافه من الأطباء والفلاسفة اليونانيين، معتقداً بضرورة بقاءه بعيداً عنه، حتى يوفر لنفسه فراغ البال الذي يمكنه من التحقيق العلمي والتحصيل.

ثم يتعرض الرازي في نفس هذا الفصل لبحث اللذة، فيقول: «و يظن بها من لا رياضة

له أنها حدثت من غير أذى تقدمها، و يتصورها مفردة خالصة بريئة من الأذى. وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بثة الأبعذار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة» وحتى يمهّد لأصل اللذة هذا، يعرفها على أنها هي الرجوع إلى حالتنا الأولى الطبيعية بعد الخروج منها بسبب أمر مؤذ. ومثال ذلك: «رجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك، فأنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاد مع عود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدة التذاذ بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده و بهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة^(١٤٧)، فإن حدّ اللذة عندهم هو أنها الرجوع إلى الطبيعة». وبعد هذا يقول: إنه بين هذا الموضوع بالتفصيل في مقال كتبه بعنوان في مائتة اللذة وقد نوه من فهرسوا لكتب الرازي بكتابه هذا عن اللذة^(١٤٨). كما أن للرازي في هذا الباب مناظرات مع أبي الحسن الشهيد بن الحسن البلخي الفيلسوف المتكلم الشاعر المتوفى قبل سنة ٣٢٩، دوت بصورة مقالة أشار إليها أبوريحان البيروني بعنوان فيما جرى بينه وبين الشهيد البلخي في اللذة^(١٤٩) ومما يبعث على الأسف أن يدنا خالية من أي أثر لمفاتيح الرازي هاتين، اللهم إلا ما يقدمه ناصر خسرو والفيلسوف الشاعر المعروف في كتاب زاد المسافرين على سبيل الرد والتقص. ويستنبط من مقارنة كلام الرازي في الطب الروحاني بما جاء في زاد المسافرين أن الحكيم ناصر خسرو، قد وقع على أصل مقالة الرازي، فهكذا يقول ناصر خسرو: «قول محمد زكريا هو أنه يقول: اللذة لا شيء إلا الراحة من التعب ولا تكون اللذة إلا على أثر التعب» ويقول: «إذا اتصلت اللذة صارت تعباً»، و يقول: «و حالما لا تكون لذة ولا تعب فهي الطبيعة، وهي لا تدرك بالحس»^(١٥٠)؛ ثم وجه مثاله على هذا النحو: «و إذا كان شرح ابن زكريا هذا القول، فقال: «كرجل في منزل لا هكذا بارد فيرتعد من البرودة ولا هكذا حار فيتصب عرقاً، حتى يعتاد جسده على ذلك المنزل فلا يحتر فيه ولا يتردد؛ وفجأة ترتفع الحرارة في المنزل حتى يرق الرجل وتنحل طاقته ويفقدها؛ ثم يهب بعد ذلك نسيم بارد في المنزل شيئاً فشيئاً؛ فإن هذا الرجل الذي كان متعباً فيه بما أخرج به عن طبيعته، يبدأ التلذذ بهذه البرودة، لأنه أخذ في الرجوع إلى الطبيعة، حتى يعود بتعبه إلى ما كان عليه قبلاً أي، لا برودة ولا حرارة»^(١٥١)

ولفكرة الرازي هذه، سابقة في آثار أفلاطون وجالينوس وغيرهما من الفلاسفة القدماء؛ فقد أورد أفلاطون في كتاب فيلبس Philebus المبني على الحوار بين سقراط و

هناك، حيث أقام أفلاطون اللذة المعنوية على نفس القاعدة، و قال: إن لذة المعرفة عبارة عن استكمال التقصان، يقول العامري: «من الممكن أن يكون أفلاطون قد قال هذا على سبيل التمثيل فقط» (١٥٧) وقد نقل هذا التوجيه الأفلاطوني في مبحث اللذة والألم من الكتب الإسلامية، ونسب إلى الرازي؛ وربما كان أقدم ما ذكر فيه هذا الرأي من المآخذ، هو كتاب الياقوت تأليف أبي اسحق إبراهيم بن نوبخت، وكان يعيش في النصف الأول من القرن الرابع؛ فهو بعد أن يعرف الألم بالإدراك المنافي، و اللذة بالإدراك الملائم، يقول: «و ليس الخلاص عن الألم لذّة»؛ و شارح هذا يعنى حسن بن يوسف المظهر المعروف بالعلامة الحلي، المنوفى سنة ٧٢٦. و من أعظم علماء الإمامية، يقول في شرح هذه العبارة: «فذهب محمد بن زكريا الطبيب إلى أن اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، وأن الألم هو الخروج عن الحالة الطبيعية» (١٥٨).

و جاء في أغلب المآخذ الإسلامية أن الرازي قد أخذ رأيه عن اللذة والألم من «فuron اللذّي» و الواقع أن هذا الامر، كما بين بول كراوس، قد حدث نتيجة لخلط ابن القفطي و اشتباهه؛ و علّة ذلك أن أبانصر الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلّم فلسفة ارسطو هناك حيث يقسم أسماء النحل الفلسفية حسب انتسابها إلى الشخص و البلد و الفكرة و العمل و الهدف و يذكرها بالاسم، يقول: «إن الفرقة التي تبتنى أسماؤها على ما يظنه أهلها من الآراء غاية و مقصوداً في تعلّم الفلسفة، فرقة منسوبة إلى أفينغورس (= ابيقور) و أعوانه، و يعرفون بـ «فرقة اللذة»، لأنهم يعتقدون أن غاية الفلسفة و مقصودها هي اللذة التي تحدث على أثر معرفتها؛ و الفرقة التي تبتنى أسماؤها على ما يعتقد به أصحابها من آراء و أفكار في الفلسفة، فرقة منسوبة إلى فuron و أصحابه، و يعرفون بـ «المانعة» لأنهم يمنعون الناس من العلم» (١٥٩). ثم أورد ابن القفطي هذا التقسيم المذكور في ذيل شرح حال أفلاطون نقلاً عن حنين بن اسحق و الفارابي؛ و حيث كان الواجب أن يذكر اسم فuron ترك المكان على بياض، و جاء باسم فuron حيث كان الواجب أن يذكر اسم أبيقور (١٦٠)؛ فكان هذا موجباً لدى تناوله حال فuron بالبيان، لأن يأتي بعين العبارة المشوشة هناك، في صدق فuron، و يدعو فرقته بـ «أصحاب اللذة» (١٦١). و نقل ابن العبري هذا المطلب عيناً في كتابه، و أطلق على محمد بن زكريا الرازي - من بين المتأخرين - أنه من أعوان مذهب فuron (١٦٢)؛ على حين أن الرازي تابع في هذا الأمر لأفلاطون و جالينوس.

و في الفصل السادس يبحث الرازي «في دفع العجب». و هو يعتقد أن علّة هذه

بروتارخس (Protarchus) و فيليس، ما يأتي:

بروتارخس: ما هما (= اللذة و الألم) و كيف نجدهما؟

سقراط: إذا لم يكن قد اشتبه عليّ، فقد قلت مراراً إن الألم و الوجع و التعب و عدم الراحة و أنواعها جميعاً، تنشأ نتيجة لفساد الطبيعة.

بروتارخس: أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدّة مرّات.

سقراط: و لقد اتفقنا نحن أيضاً على أن اللذة إعادة الحالة الطبيعية؟

بروتارخس: حقاً (١٥٢).

و هكذا روى جالينوس في كتاب جوامع كتاب طيماس في العلم الطبيعي: ثم قال (= طيماس)، إن أفلاطون بعد ذلك قال عن اللذة و الألم: «أما أمر اللذة و الألم فالتفكير فيه واجب على هذا الأساس؛ لأن كلّ أثر يخرج بجملة عن المجري الطبيعي و يظهر دفعه، يحدث الألم؛ و العودة بنفس المنوال إلى الحالة الطبيعية، تحدث اللذة؛ أمّا ما يظهر بالتدريج، فغير محسوس؛ و ما كان على عكس ذلك، فإن نفس ذلك الأثر يظهر في العكس أيضاً؛ و ما يحدث بسهولة لا يحسّ، فلا لذّة هناك و لا ألم» (١٥٣). و قد نسبت نفس العقيدة إلى جالينوس: يقول أبو الحسن العامري: قال جالينوس: «الألم عبارة عن خروج البدن من الحالة الطبيعية في وقت قليل و بمقدار كبير؛ فلو أنّه خرج بمقدار قليل لم يحدث الألم، و كذلك لو خرج بمقدار كبير في مدّة كبيرة؛ و اللذة عبارة عن الرجوع إلى الحالة الطبيعية في مدّة قليلة، فلو أنّه رجع، سواء بمقدار قليل أو كبير، و إنّما في مدّة كبيرة، فالظاهر أن الألم يظهر، و لكنّه لا يستتبع لذّة». كما ينقل العامري في هذا الباب قول غرغوريوس من أنّه قال: «إنّ التعب ينشأ من التحوّل إلى خلاف المجري الطبيعي، و الراحة من التحوّل إليه» (١٥٤).

و بين المسلمين، علاوة على الرازي، نجد ابن مسكويه قائلاً بهذا التعريف للذة و الألم، و ذلك حيث قال: «اللذة تحصل للملذذ إذا كان قد حصل له ألم من قبلها؛ فاللذة عبارة عن وجود الراحة من الألم؛ و كلّ لذّة حسية عبارة عن التخلّص من الألم و التعب» (١٥٥).

كما يعتقد البعض أيضاً، أن هذا الرأي الذي قاله أفلاطون في البداية، لم يفهم على وجهه الصحيح؛ فأبو الحسن الطبري يصرّح في الفصل التاسع و الأربعين، عن اللذة و الألم، من كتابه، بأن علّة اختلاف المتأخرين في أمر اللذة و الألم، هي عدم فهمهم لنظر أفلاطون حيث قال: «الألم يستحيل إلى لذّة و اللذة إلى ألم؛ و لو أن اللذة و الألم هما طرفا حالة الاعتدال؛ و لكلام أفلاطون تفسير غامض، أخطأ الكثيرون ممّن أطلّعوا عليه، فعدّلوا عمّا قاله» (١٥٦). و

يروى عن جالينوس أنه قال: «بأن والدته كانت تثب بفمها على القفل فتعضه إذا تسر عليها فتحة» (١٧١).

والمحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الرواية المذكورة عن القصة التالية، التي أوردتها جالينوس عن أحد الرجال، ثم اختلطت بما قاله عن أمه في مكان آخر، أنه يقول: «عندما كنت لم ازل شاباً مشغلاً بتكميل نفسي، لفت نظري رجل يحاول جاهداً أن يفتح باباً؛ ولما لم يتم له الأمر طبقاً لمراده، وضع كفه على فمه بجنون وقد عض على المفتاح بأسنانه كالخنزير الوحش، وراح يرفس الباب بأقدامه سائياً مفحشاً» (١٧٢). وأما عن أمه فيقول: لقد كانت على أية حال مهابة للغضب، حتى أنها كانت أحياناً تعضّ خادماتها (١٧٣). ويستتبع الرازي، أن الفاصلة بين من يفقد تفكيره ورويته في حالة الغضب وبين المجنون ليست بعيدة

والفصل التاسع «في أطراح الكذب». ويعتقد الرازي أن الكذب من العوارض الدنيئة التي تظهر نتيجة لتغلب الهوى؛ وأنه ليس للمبتلى بالكذب من ثمرة الآلئدم والعز و الألم؛ إلا أنه يجيز من الكذب نوعاً واحداً فقط، وذلك ما يكون سبباً لنجاة روح الانسان من الفناء، ولا يعتبره عيباً. و تمهيداً لهذه الفكرة، يورد مثلاً يستدعي الى الذهن قصة الشيخ الأجل سعدى في الجلستان؛ وذلك عندما حمد أحد الملوك وزيره الذي كذب حتى ينجى روحاً بريئة من القتل، و غاب على الوزير الآخر الذي كان صدقه مستوجباً لقتل ذلك البريء. و عبارة سعدى المشهورة في هذا «كذب هادف لمصلحة خير من صدق محرّك لفتنه» (١٧٤) تجرى مجرى المثل في اللغة الفارسية.

أما من الفصل العاشر الى السادس عشر، فغن اطراح الصفات والأعمال الآتية بالترتيب: البخل، الفضل الضار من الفكر والهّم، الغم، الشره، الانهماك في الشراب، الاستهتار بالجماع، الولع والعبث، ودفعها والتخلص منها.

ولقد اعتبر الرازي بعض هذه الصفات المذكورة من جملة الصفات الرذيلة، وأوصى في البعض الآخر بالتزام حالة الاعتدال والبعد عن الإفراط والتقصير؛ لأنه يعتقد، كما سوف نرى، بأن الإفراط والتقصير في بعض الأمور رذيلة، والاعتدال فضيلة. كما أنه طبقاً لمنهجه المعمول، قد شخّص حوزة كل من العقل والهوى في الصفات والأعمال المذكورة، و بين حكم كل من النفوس الثلاث ووظيفتها في تحقيق الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط. ورأى الرازي بخصوص هذه الصفات و بيان كيفية تقويتها في الآدمي وإضعافها،

العارضة كائنة في أن الآدمي يتصور نفسه أكثر ممّا هي و يرجع الرازي علاج هذا المرض إلى الفصل الرابع «في تعرف الرجل عيوب نفسه» و يقول: «الأفضل أن يعهد الإنسان بتقدير محاسنه ومساويه...». وبناء عليه، فقد أصطنع الرازي طريقة جالينوس في هذا الباب أيضاً؛ فأبو الوفاء ميثّر بن فاتك يروى عن جالينوس أنه قال: «المعجب عبارة عن أن يتصور الآدمي نفسه كما يحب، على حين أنها ليست كذلك» (١٦٣). كما يقول الرازي: «ليس على الآدمي ألا يعتقد في نفسه أكثر ممّا هي فقط، بل عليه أيضاً ألا يتصور نفسه أقل ممّا هي، بل عليه أن يكون عالماً بنفسه عارفاً بها على أساسها الواقعي» و يقترح جالينوس أيضاً للقضاء على العجب و اصلاح الأخلاق، وجوب معرفة الانسان بنفسه، فهذه المعرفة بالنفس «حكمة عظمى» (١٦٤). كما يقول في موضع آخر: «إني لم أتلّق العبارة المعروفة «اعرف نفسك» بأهمية عظمى في شبابي، حتى وصلت في السنوات البعيدة إلى أن أعفل الرجال من يستطيعون معرفة أنفسهم كما هي» (١٦٥). هذا، كما أن معرفة النفس شيء له اعتباره الهام في الاسلام مما تؤيده العبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (١٦٦) وكذلك «رحم الله امرء عرف قدره» (١٦٧).

أما الفصل السابع فقد جعله «في دفع الحسد». والرازي يعتقد أن الحسد «يتولد من اجتماع البخل والشره»، و يقول: إن الفرق بين الشرير والخير هو أن الأول «من يلتذّ طبعاً مضارّ تقع بالناس و يكره ما وقع بموافقتهم»، أما الثاني «من أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس و نفهم». وفي رأيه أن هذه العارضة تأتي من أن الآدمي يفضي عن العقل و يتبع الهوى؛ و علاج ذلك، أن يقيم نفسه البهيمية، منشأ هذه الرذيلة، عن طريق بصيرة النفس الناطقة و قوى النفس الغضبية. وهكذا جالينوس بدوره يعدّ الحسد على نفس المنوال من أسوأ الشرور؛ و يعتقد أن الحسود شخص يحزن لراحة الآخرين و توفيقهم؛ و كل أنواع الحزن مرض ولكن الحسد أسوأها (١٦٨). هذا، و يشاهد التنديد بهذه الرذيلة في القرآن أيضاً؛ كما عبّر عنها في الادب العربي و الفارسي بالذاء الذي لا دواء له:

كسلّ العداوات قد ترجسى إفتتها الأعداوة من عاذاك من حسد (١٦٩)
مت حتى تبرأ أيها الحسود فهذا هو الذاء الذي لاتنجو من عذابه إلا بالموت (١٧٠)

و في الفصل الثامن الذي يبحث فيه «في دفع المفرط الضار من الغضب»، يقول: لقد وضع الغضب في الانسان حتى ينتقم به من المؤذي؛ إلا أن هذه العارضة إذا تجاوزت حدّها و تلاشى العقل في مقابلها، فما أقسى ضررها و أكبره على الغاضب من المغضوب عليه، ثم

البدن، ولكن الاعتدال والتوسط يوجبان حفظ الصحة ودوامها. والفضائل على هذا الفرار، نفسد بالقلّة والكثرة كالجنين والهور؛ فمن تسيطر عليه حالة الخوف والرّبة ويفضل الفرار على الصمود في المهالك والمعارك، يسمّى جباناً رعيديداً، وهو بعيد عن حالة الشجاعة والجرأة؛ وذلك المهاجم الداهم لا ينورّ من شيء ويرمي نفسه دون روية في المهالك، منهوّر عديم الاكتراث؛ أمّا الرجل الشجاع فإن سعادته وانتصاره الذاتي هو أن يحتفظ بحالة الاعتدال، فلا ينجح إلى أيّ من الطرفين المذكورين^(١٨٠)، كما يقول أيضاً: «إن الرذائل تظهر عن طريق الزيادة والتقصان والحالة الوسطية هي الممدوحة المحمودّة»^(١٨١).

ويقول جالينوس أيضاً: «كما أنّ اعتدال الأعضاء في الآدمي يوجب جمال البدن، فإنّ اعتدال النفس يوجب جمالها؛ فالخير والشرّ للنفس، كالصحة والمرض للبدن. وكما أنّ القبح أو الدّامة مكروهة للبدن، فهي قبيحة للنفس أيضاً؛ وقبح النفس جور، لأنّ الجور عبارة عن قبح النفوس الثلاث»^(١٨٢). كما أنّه في مكان آخر يذكر ذلك المثل العربي «خير الأمور أوسطها»^(١٨٣). و ترجمته الانجليزية هي Moderation is the best^(١٨٤).

وهكذا كما قيل، فإنّ تقسيم أفعال النفس بحسب إفراط النفوس وتقصيرها واعتدالها وقواها، يشاهد في أغلب المنابع الإسلامية؛ ومن جملتها، أنّ أبانصر الفارابي يقول: إنّ الخيرات عبارة عن الأفعال المعتدلة التي تتوسط بين طرفي الإفراط والتقص، فكلاهما شرّ؛ كما أنّ الفضائل عبارة عن تلك الهيئات والملكات النفسانية الواقعة بين الهياتين: أزيد وأنقص؛ فكلاهما يعتبر من الرذائل^(١٨٥). ويقول يعقوب بن اسحق الكندي: الاعتدال مشتقّ من العدل^(١٨٦). وهذا التعبير له سابقة، فقد عبّر أفلاطون أيضاً عن تسلّط الآدمي على الرذائل بالعدل، وعن تغلبها عليه بالجور^(١٨٧) وكما شاهدنا، فقد عبّر جالينوس أيضاً عن دماثة النفوس الثلاث وقبحها بالجور.

وابن مسكويه في الرسالة التي كتبها إلى أبي حيّان التوحّدي، وفيها قسّم أنواع العدل من طبيعيّ والهيّ واختياريّ للإنسان، يقول: «أما العدل الاختياريّ الموجود في الإنسان والذي يحمد عليه، فهو عبارة عن تألف قواه التّفسية بنحو ألاّ تتغلب أحدها على الأخرى وتظلمها؛ وهذا العدل من أجل النفس كالصحة من أجل البدن؛ فإذا ما ثبت اعتدال طبائع البدن، كنتيجة للمزاج المعتدل، لا تتغلب أيّ منها على الأخرى؛ وعلى ما قد مرّا للنفس من تقوّ وفضيلة على البدن، تقوّ صحتها أيضاً صحة البدن وتقدّم عليها»^(١٨٨). والحكيم ناصر خسرو أيضاً، وقد بيّن في مكانين من ديوانه، اعتدال الطّبيعة هذا

قريب الشّبه جداً لما بيّنه أفلاطون و جالينوس في آثارهما؛ فمثلاً، في صدد تحاشي الغمّ والحزن، أورد جالينوس في كتابه فصلاً مشبعاً، وعلّق نصيحة أبيه له من قوله «لا تحزن على ما فاتك»^(١٧٥) قرطاً في أذن وعيه كما قال أفلاطون بالاعتدال في تعاطي الخمر، فهو يقول: «لو أنّ تعاطيها كان طبقاً للأصول والحدود فهي لاتخلو من فوائد، وأما فهي مضرة»^(١٧٦).

أما الفصل السابع عشر فقد جعله «في الاكتساب والاقتناء والإنفاق»؛ ويقول: «يجب أن يكون مقدار الاكتساب موازياً لمقدار الانفاق والإدخار»^(١٧٧) وكان رأيّه هذا محلّ توجّه العامري، فقد أورد هذا الرّأي في كتابه الذي لم يذكر الرّازي فيه الأمّرة واحدة، حينما قال: «قال محمّد بن زكريّا إنّ الثروة في الصناعة، وعلى الصّانع أن يكتسب بقدر خرجه وإدخاره ليوم الضيق»^(١٧٨).

و يعتقد الرّازي بأنّ على الآدمي في هذا الصدد أن يراعي الاعتدال وأن يتحاشى التّقصير والإفراط؛ فالتّقصير في ذلك يوجب «الدّلة والخساسة والدّناء والمهانة» والإفراط فيه، «الكّد الذي لا راحة معه والعبوديّة التي لا انقضاء لها». كما يعتقد بضرورة اتباع هذا الأمر في موارد ادخار المال أيضاً، ويقول: «إنّ التّقصير فيه يؤدّي إلى عدمه مع الحاجة إليه، كالحالة فيمن ينقطع به الرّاد في فلاة من الأرض؛ والإفراط يؤدّي إلى ما ذكرنا أنّه يؤدّي إليه من دوام الكّد والتعب».

ولقد أشار الرّازي، كما سبق ذكره أثناء بيان النفوس الثلاث الأفلاطونية إلى تقصير النفوس وإفراطها أيضاً، وقال: «يجب أن يعمل الآدمي بمعونة الطبّ الجسداني والطبّ الروحاني على تعادل هذه القوى؛ وأن يتحاشى التّمايل إلى جانبي التّقصير والإفراط». هذا، وقد كانت مسألة رعاية الاعتدال وتجنّب الإفراط والتّفريط محلّ نظر الفلاسفة القدماء أيضاً، كما أشار إليها العلماء المسلمون بدورهم بتعبيرات مختلفة، وفيما يلي ننقل صورة مختصرة ممّا قالوه في هذا الشّأن.

يقول أفلاطون: إنّ للأخلاق توابع ومشابهات، ممّا يستوجبت الفصل بينها وبين أضدادها؛ فمثلاً: الحياء، وهو محمود، مرحلة الإفراط فيه هي العجز، وهي مذمومة؛ وكذلك ضبط النفس محمود، ولكنّه مرحلة الإفراط فيه الخوف، وهو غير محمود^(١٧٩).

ويقول أرسطو: إنّ الأفعال الحميدة يفسدها الإفراط، مثل حركات البدن وتناول الطّعام وتعاطي الشّراب بين القلّة والكثرة؛ فالقلّة والكثرة تخربان صورة الصحة وسلامة

و يرى جالينوس أن حبّ الرياسة والجاه في الآدمي، نتيجة لميل النفس الغضبيّة، و يعتقد أن هذا الميل يجرّ الإنسان من المرحلة الإنسانيّة إلى البهيمة^(١٩٧).

ثمّ أورد الرّازي الفصل التاسع عشر من الكتاب تحت عنوان «في السيرة الفاضلة»: حيث قال: إنّ السيرة الفاضلة هي السيرة التي أتبعها أفاضل الفلاسفة، و مضوا عليها». و في رأيه أنّ السيرة الفاضلة عبارة عن العدل و الشرف مع النّاس و استشعار العقّة و الرحمة و إرادة الخير للجميع و السّعي في تأمين المصلحة لهم^(١٩٨) و قد أشار في مكان آخر، إلى أنّهم جماعة المتفلسفين، هم من بذلوا قصارى جهودهم في مخالفة هوى النّفس و إذلالها و إماتتها^(١٩٩) كما أورد في كتاب السيرة الفلسفية شرحاً مبسوطاً للسيرة التي يجب أن يتّصف بها الفيلسوف، و المنهج الذي يجب أن يتصرّف تبعاً له: هذا و لو أنّ هدفه الأصلي من تحرير تلك الرّسالة كان بيان سيرته الشخصيّة والدّفاع عنها. على أنّنا نشاهد البحث في شأن السيرة العادلة الفاضلة، التي يجب على الفيلسوف أن يطبق حياته عليها، في سائر الكتب الإسلاميّة أيضاً: من جملتها: تحصيل السّعادة^(٢٠٠) لأبي نصر الفارابي، و الرّسالة الجامعة^(٢٠١) للحكيم المجريطي: حيث يعرفان الفيلسوف الواقعي و يعيّنان وظيفته^(٢٠٢). و قد بنى هذا التّقدير الرّافع لمرتبة الفيلسوف و التّوقع منه أن يعمل على السيرة المرضيّة لدى الأستاذ، على أنّهم قالوا في تعريف الفلسفة، إنّها عبارة عن التّشبه باللّهِ على الطّاقة الإنسانيّة من أجل تحصيل السّعادة الأبديّة^(٢٠٣). و قد أورد الرّازي عين هذا التعريف في كتاب السيرة الفلسفيّة^(٢٠٤).

لقد اعتقد الفلاسفة أنّ سقراط، هو المثل الكامل للفيلسوف، بحيث ينبغي أن تكون سيرته و منهجه أسوة للآخرين؛ فحاول الرّازي بدوره في السيرة الفلسفيّة أن يدلّل على أنّه لم يعدل عن منهج الفيلسوف العظيم سقراط، و أنّه حقاً جدير باسم الفيلسوف. على أنّ الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ استشهاد سقراط و زهده و ورعه، كانت موجبة لأنّ تعتبر سيرته بمنزلة السيرة العادلة و السّنة الفاضلة، التي يجب أن يتصرّف فيلسوف طبقاً لها. لقد مجد أفلاطون في كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا تمسك سقراط بالسيرة الفاضلة و ترجيحه الموت على الحياة المصحوبة بالسيرة القبيحة^(٢٠٥). و اعتبر جالينوس سقراط المثل الكامل ممّن احتقروا اللذات الدنيويّة بمنظور أفعال النّفس النّاطقة، و سجدته على ذلك^(٢٠٦). كما أنّ سيرة سقراط، قد اشتهرت بين المسلمين أيضاً، و أنسى بها الفلاسفة الإسلاميون بدورهم.

الذي عبّر عنه ابن مسكويه بالعدل الطّبيعيّ، و قرنه بكلمة العدل، كان واقعاً تحت تأثير هذه الفكرة^(١٨٩).

و لعلّه من المناسب هنا أن نشير إلى أنّ التأكيد على الاحتفاظ بحالة الاعتدال و تجنّب الإفراط و التّفصير، قد انعكس في الأحاديث الإسلاميّة و المباحث الكلاميّة، فمثلاً: تشير العبارة الآتية «دين الله بين الغلوّ و التّفصير»^(١٩٠) إلى الاعتدال و التّوسط في الدين: و كذلك الرواية بأنّ الإمام الصادق (ع) قد سئل عن الحقّ أنّه تشبيه أم تعطيل فأجاب: «منزلة بين المنزلتين»^(١٩١)؛ أو في جواب سؤال ما إذا كان الجبر حقاً أم التّفويض، فقال: «أمر بين الأمرين»^(١٩٢).

بناءً على هذا، و على وجه العموم، فقد اتّضحت سابقة مسألة الاعتدال لدى الفلاسفة القدماء، و كيفيّة توجّه العلماء المسلمين إليها. هذا، على أنّ توجيه هذه المسألة في الطبّ الروحاني للرّازي، لمّا يلفت النّظر للغاية.

فإذا ما عدنا إلى الفصل الثامن عشر، وجدناه في موضوع المراتب و الدّرجات الدنيويّة؛ و وجدنا أنّ الرّازي يبنى هذا الفصل على ما قاله من قبل بخصوص العقل و الهوى و اللذة و الحسد؛ فهو يقول: «الواجب علينا أن ننظر بعين العقل العارية عن شائبة الهوى إلى تنقل الحالات و المراتب، و نرى ما إذا كانت تلك المرحلة الأعلى تتكافأ مع السّعى و الجهد المبذولين في سبيل الوصول إليها، أم لا». ان يعتقد بأنّ الهوى في هذا المورد يضطرّ الآدمي إلى التّعب أضعاف اللذة المحتملة، حتّى إذا ما حقّق تلك اللذة، لا تلبث أن تتلاشى بعد قليل، و يعود إلى حالته الطّبيعيّة الأولى؛ و ثمة يتطلّع مرّة أخرى إلى مرتبة أعلى؛ و هكذا، لا تثبت اللذة و لا ترضى النّفس أو تقنع بأيّ مرتبة من المراتب. و قد بيّن جالينوس هذه المسألة في مواضع مختلفة من آثاره، فهو أيضاً يصرّح بأنّ الآدمي لا يقنع بمرحلة ما، و كلّما تحقّقت له مرحلة تتطلّع إلى ما فوقها؛ فالمرحلة الأعلى نصب عينيّه دائماً، و لا ينعطف نظره إلى الأسفل^(١٩٣)؛ الأمر الذي يذكرنا بيت سعدى:

يستولى الملك على الاقليم و فكره مقيد في طمع الآخر^(١٩٤)

و يقول أيضاً: إنّ صفة النّفس، أنّها لو أعطيت ما تمّنت، تزداد قوتها و حرصها، و ترغب في المزيد؛ أمّا إذا حكمت، فإنّها تقبل الإصلاح و تهتدّب^(١٩٥)؛ هذا المعنى الذي يشير إليه قول أبي ذؤيب الهذلي أيضاً:

والنفس راغبة إذا رغبتها و إذا تردّ إلى قليل تقنع^(١٩٦)

أفضل من الحالة التي يتلى فيها بالألم والأذى (= قبل الموت). أما ذاك الذي يعتقد بأن هناك عاقبة تنظره بعد الموت، فيجب ألا يخاف هو الآخر؛ لأنه إذا كان من أهل الخير والفضيلة ولا يقصر في أداء واجبات الشريعة فهو على يقين بأنه سيصل إلى الراحة المقيمة والتبسم الدائم «فإن شكك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس إلا البحث والنظر جهده وطاقته. فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولأوان فإنه لا يكاد يعدم الصواب. فإن عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصفتح عنه والغفران له إذا كان غير مطالب بما ليس في الوسع»^(٢١٥) وأشار أفلاطون في آثاره مرّات إلى الموت، فهو يقول: «إن الخوف من الموت دليل على عدم العقل، فأتى لنا أن هذا الموت الذي يظنه الناس أكبر شر، ليس أكبر خير»^(٢١٦)؟ وفي مكان آخر يقول: «أتى لنا أن الحياة ليست هي الموت، والموت ليس هو الحياة»^(٢١٧)؟ هذا، وقد طرحت مسألة الألم الجسماني عند الموت أيضاً بمعرفة العلماء فنوها؛ ومن بينهم ابن حزم، ففي إحدى رسائله تعرف باسم في ألم الموت يقول: «لقد اختلف المتقدمون من أهل الطبائع فيما إذا كان الموت يؤلم أم لا؛ فقال البعض إنه لا يؤلم أصلاً بدليلين، أحدهما حسّي، والآخر عقليّ، وإن كان يرجع إلى الحسّي هو الآخر؛ فأما الدليل الحسّي، فهو أنه إذا كان من أشرف على الموت يحسّ بألم فذلك ألم مرض، و لهذا كانت كلمة «راحة الموت» ورداً على الألسن. وأما الدليل العقليّ، فهو أن الألم لا يحدث للمألوم حين وقوعه مطلقاً، وإنما يظهر في اللحظة التالية للوقوع، والنفس ليست باقية بعد الموت حتّى تحسّ الألم البدني، لأنها حال الموت تنفصل من البدن»^(٢١٨). أما أن الرّازي في هذا البحث، لم يشر إلى نوعي الموت اللذين رويًا عن أفلاطون، وكثيراً ما يشاهدان في آثار الصّوفية؛ فقد كان أفلاطون معتقداً بأن الموت موتان، إراديّ، وطبيعيّ؛ فكلّ من أمات نفسه موتاً إراديّاً، كان الموت الطّبيعيّ له حياة.^(٢١٩) على أنّه لا يقصر عدم مشاهدة التّوجهات الصّوفية لدى الرّازي على هذا المورد فحسب، وإنما هي لا تشاهد في أيّ مورد آخر عنده؛ وهذا، لأنّه لم يخطّ خارج حدود الفلسفة. وإذا كان حميد الدين الكرمانی قد اعترض على الرّازي لاعتقاده بأنّ الله لا يؤاخذ عبده الذي لم يوفق إلى اليقين رغم سعيه بقوله: «إنّ مثل هذا الشخص يكون بمنزلة السّباع والوحوش مورد غضب الله و سخطه»^(٢٢٠)، فإنّ هناك بين المسلمين آخرون يشتركون مع الرّازي في عقيدته، منهم ابن رشد الاندلسي، الذي يقول: «ينبغي ألا يكون الاختلاف في المسائل الفلسفيّة موجباً لأن يرمى أحد الطّرفين بالكفر؛ لأنّ الطّرفين إذا كان كلاهما مصيباً فهما مأجوران؛ وإذا أخطأ أيّ

فكتب يعقوب بن اسحق الكندي ثلاثة كتب، أحدها في فضيلة سقراط، والثاني في ألفاظ سقراط^(٢٠٧)، والثالث الآخر في قتل سقراط. وعند ما كان أبو الوفا مبشّر بن فانك يتعرّض للحديث عن سقراط، ويفتح باباً لرواية أقوال الحكميّة، كان يقول: «أخبار سقراطيس الرّاهد» فيجعل كلمة الرّاهد صفة لسقراط في عنوان الفصل أو الباب^(٢٠٨). ولقد ذهبت المبالغة في زهد سقراط، حتّى سبّت إليه الإقامة في الخاوية، بمعنى اعتزال الدّنيا واستطابة البقاء في خاوية. أما ابن القفطي، فيستهلّ حديثه عن سقراط، على هذا النّحو: «و يعرف بسقراط الحبّ لأنّه سكن حبّاً، وهو الدنّ، مدّة من عمره ولم ينزل بيتاً»^(٢٠٩) كما أشار أبو الحسن الشّشتري أيضاً إلى ذلك الأمر في أحد قصائده:

وتسميم الباب الهراس كلهم وحسبك من سقراط أسكنه الدنّ^(٢١٠)
والرّازي هو الآخر، هناك حيث يتناول عدم أهميّة البدن في معرض انصافه بالكون والفساد وشرف النّفس وبقائها، يقول: «فهذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلّى المتأله»^(٢١١) ثمّ يستعمل ابن القفطي كلمة «المتخلّى» في صدد سقراط بمزيد من الإيضاح فيقول: «المتخلّى عن تزّهات هذا العالم الفاني»^(٢١٢).

وهكذا يتأتّى لدينا ممّا تقدّم، أن الرّازي إذا كان قد توجه إلى أفلاطون وجالينوس من حيث الفلسفة النظريّة، فقد توجه إلى سقراط من حيث الفلسفة العمليّة؛ كما أنّه يذكره في كلّ من كتابيه: الطبّ الروحاني والسّيرة الفلسفيّة، باحترام وتقديس؛ هذا، على أن التعريف الذي عرّف الرّازي به الفلسفة، يعني التّشبه بالله، منسوب في آثار افلاطون إلى سقراط.

فأفلاطون في كتاب Theaetetus القائم على المحاورّة بين سقراط وتيودوروس (Theodorus) و ثيتوس يقول نقلاً عن سقراط: ينبغي لنا بأسرع ما يمكن أن نطير إلى السّماء، وهذا الطّيران عبارة عن التّشبه بالله على قدر الإمكان^(٢١٣) كما أنّ جالينوس أيضاً يقول: العاقل من تشبّه بالله^(٢١٤).

ثمّ يأتي الرّازي على الكتاب بفصله الأخير عن «الخوف من الموت». أنّه يعتقد أنّ الآدمي إذا قبل هذه الحقيقة، من أنّه سيكون بعد الموت على حالة أحسن وأجمل ممّا كان عليه قبله، فسوف يزول عنه الخوف من الموت، ثمّ يقول بعد ذلك: إنّ من يعتقد ببناء النّفس بعد فناء البدن، موقن بأنّه لن يضارّ أو يؤذى بعد الموت؛ فالأذية والألم مشروطان بالحسّ والحسّ خاصّة الأحياء. وعليه، فالحالة التي لا أذية فيها أو ضرر (= بعد الموت)، أحسن و

A.A. Castiglioni : *A History of Medicine* trans. E. B. Krumbhaar (New York, 1958.) P. 267 ff.

٣- للإطلاع على هذا المطلب أنظر :

W. D. Sharp : «Thomas Linacrer» *Bulletin of History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253.

B. Chancer : «Early Printing of Medical Books and some of the Printers who Printed them» *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648.

٤- ابن جليل : طبقات الأطباء والحكماء (القاهرة - ١٩٥٥)، ص ١٩.

٥- اسحق بن حنين : تاريخ الأطباء والفلاسفة، مجلة أورينز Oriens المجلد ٧ العدد ١ (لندن - ١٩٥٤)، ص ٦٧. الترجمة الإنجليزية للكتاب المذكور بمعرفة فرانز روزنتال (F. Rosenthal، ملحقه بالمتن العربي. وقد نقلها الدّاعي (مهدي محقق) إلى الفارسية أيضاً و نشرت في مجلة كليّة الاداب بجامعة طهران في عامها الثاني عشر، العدد ٣ (طهران - ١٣٤٤ش) من الصفحة ٣٣٩ إلى ٣٥٤.

٦- المأخذ السابق، ص ٦٩.

٧- أبو الحسن الطّبري : المعالجات البقراطية (النّسخة الخطيّة الخاصّة بمكتبة أسلر Oster Library الكائنة في كليّة الطب بجامعة مك جيل بمنتريال في كندا، والمحرّرة سنة ٦١١ هجرية)، ص ٧٦.

٨- أبو الرّيحان البيروني : تحديد نهايات الأماكن (أنقره ١٩٦٦)، ص ٢٧٢.

٩- ابن ميمون الاسرائيلي : ردّ موسى بن ميمون القرطبي الاسرائيلي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي، مجلة كلية الاداب بالجامعة المصريّة، المجلد الخامس، الجزء الاول (القاهرة ١٩٣٧)، ص ٨٠، وتشتمل المقالة المذكورة على جزء من فصول موسى بن ميمون في الطّب قد عبّر هو عنها بالشّكوك على جالينوس وقد ترجم هذا الجزء إلى الإنجليزية بمعرفة الدّكتور يوسف شاخت J. Schacht والدّكتور ماكس مايرهوف M. Meyerhof وطبع مع مقدمة بنفس اللّغة في المجلة المذكورة تحت عنوان :

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony»

١٠- جالينوس : في التّجربة الطّبيّة (اكسفورد ١٩٤٤)، ص ١. وقد نقل هذا الكتاب على يد حنين بن إسحق إلى السّريانية ثمّ ترجم بالعربيّة من السّريانية بمعرفة حبيش بن الحسن. و

منهما فهو معذور؛ لأنّه إذا ما تقاعدت به نفسه، لما يؤيّدّها من الأدلّة والبراهين، عن تصديق أمر، فإنّ ذلك يكون بالنّسبة له أمراً اضطرارياً لا اختيارياً» (٢٢١)

و أخيراً، إذا كانت هناك كلمة نقال في الختام، فهي أنّ كتاب الطّب الروحاني لا يستوفي حقّه من البحث في مثل هذا المجال؛ فلم تكن هناك مندوحة من اتّباع الحكمه القائلة ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ. ولعلّ عذرنا واضح في تناول أقوال الرازي باختصار و رعاية الايجاز في توضيحها و شرحها.

١. سورة البقرة الآية ١٠

٢- للإطلاع على ما أحرزه الرازي من مقام طبّي في أوروبا، ارجع إلى الكتب الآتية :

J. Freind : *The History of Physic from the time of Galen to the Beginning of the Sixteenth century* (2 Vols, London, 1726 - 1727) V. 2, p. 48 ff.

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P. 145 ff.

M. Neuburger : *History of Medicine*, trans. E. Playfair (2 vols, London, 1910) v. 1 P. 260 ff.

E. G. Browne : *Arabian Medicine* (Cambridge Univ. Press. 1921) P. 44 ff.

و قد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسيّة تحت عنوان : طبّ اسلامي سنة ١٣٣٧ شمسيّة في طهران بمعرفة مسعود رجب نيا.

D. Campbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London 1926) P. 65 ff.

C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge P. 184 ff.)

F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press 1956) P. 132 ff.

ترجمة ريشارد والزر R. Walzer الأستاذ بكلية Oriental College باكسفورد إلى الإنجليزية ونشره مع مقدمته هو تحت عنوان :

Galen on Medical Expiience

١١- إسحق بن حنين : تاريخ الأطباء والفلاسفة، ص ٦٧

١٢- المسعودي : مروج الذهب (القاهرة - ١٣٧٧ ق.) ج ٤، ص ٧٩.

١٣- ارجع إلى الحاشية رقم ١٧ (ابوالحسن الطبري...)

١٤- ناصر خسرو : الديوان (طهران ١٣٠٧ - ١٣٠٤)، ص ٣٤٧؛

درد گنه را نیافتند حکیمان جز که پشیمانی ای برادر درمان

١٥- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت ١٩٦٥)، ص ٤١٥ أما قصد بكلمة «عرب» هنا كلمة «إسلام» وللأسف أن المستشرقين هكذا يعملونها مما يؤدي إلى اشتباه غير أهل العلم. نالينو يقول : «عرب تطلق بمعنى ثانوي على جميع الأمم والشعوب التي كانت تسكن الممالك الإسلامية وتستعمل اللغة العربية في التأليف، وعليه فالكلمة شاملة للإيراني والهندي والتركي والسوري والمصري ومن كان من البربر والأندلسي وغيرهم» كتاب علم الفلك (روما ١٩١١)، ص ١٧؛ وارجع أيضاً إلى

١٦- ابن مسكويه : الفوز الأصغر (بيروت ١٣١٩ ق.) ص ٦٨.
١٧- ابن حزم الأندلسي : رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الأندلسي، بولاق مطبعة الهنا)، ص ٧٩.

١٨- جالينوس : جوامع كتاب طيماؤس في العلم الطبيعي (لندن ١٩٥١)، ص ٣١. طبع المتن العربي لهذا الكتاب مع الترجمة اللاتينية وفهرست كلماته الفلسفية اللذين قام بهما بول كراوس ورتشارد والزر في مجموعة (Plato Arabus I) تحت عنوان :

Galen Compendium Timaei Platonis

١٩- قرآن كريم : سورة البقرة، الآية ١٠.

٢٠- ابن القيم الجوزية : الطب النبوي (القاهرة ١٣٧٧ ق.)، ص ١.

٢١- نشر هذا القسم «الجزء الأول» و كان كراوس قد هيأ مواد الجزء الثاني من (الرسائل الفلسفية) للطبع، هذا بناء على إشارته شخصياً في الجزء الأول، ولكنه للأسف انتحريوم ١٢ أكتوبر ١٩٤٤ في القاهرة، وانتقلت تلك المواد إلى المؤسسة الفرنسية لعلم العاديات الشرقية و كان كراوس من كبار المستشرقين و قد ترك في مدى حياته العلميّة القصيرة نسبياً آثاراً قلّ نظيرها، و من أجل تعرّف أكثر على آثار كراوس ارجع إلى مقالة رزنتال عن مجموعة رسائل جابر بن حيان التي طبعت بمعرفة كراوس، في مجلة :

American Oriental Society (Baltimor, 1945) P. 68.

٢٢- طبعت هذه المقالة في مجلة أكاديمي علوم هولندا (أمستردام - ١٩٢٠)، ص ١ - ١٧ تحت عنوان :

De «Medicina mentis» Van den Arts Razi

23. The Spiritual Physick of Rhazes.

24. P. Kraus : Raziana I, *Orientalia*, N. S. IV (Rome 1935) P. 300 - 334.

25. *Encyclopeda of Islam*. Vol. I. N. S. P. 328.

٢٦- نشرة المؤتمر الأهلي لليونسكو بإيران العدد ٢٣ بمناسبة الذكرى المائة بعد الألف لميلاد الرازي (و قد رجع إلى تلك الطبعة في هذا البحث).

٢٧- كتاب المنصوري أهم كتاب للرازي لأنه أتمه في حال حياته، فكتابه الحاوي قد نظم بعد وفاته بمعرفة تلامذته، و يعتقد بعض العلماء أن كتاب الجامع الكبير الذي يقول الرازي عنه في السيرة الفلسفية ص ١٠٢، إنه صرف في تأليفه خمس عشرة سنة من عمره بلياليها وأيامها، هو كتاب المنصوري لا كتاب الحاوي، ارجع إلى :

ا.ز. اسكندر : الرازي ومحنة الطبيب، مجلة المشرق (بيروت - ١٩٦٠)، ص ٤٧٦.

٢٨- الرازي : الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ١٥.

٢٩- الرازي : السيرة الفلسفية، ص ٩١.

٣٠- الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي : التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب (بغداد - ١٩٦٢) ص ٤٣.

31. R. Walzer : *Greek into Arabic* (Oxford 1962) P. 223.

٣٢- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق (بيروت دارمكتبة الحياة - ١٩٦١)، ص ١٦٧.

٣٣-الكندى: فى حدود الأشياء ورسومها (رسائل الكندى الفلسفية، القاهرة - ١٣٦٩ ق)، ج ١ ص ١٧٨.

٣٤-و فى كتبه الأخرى أيضاً مثل: الفوز الأصغر وكتاب السعادة.

٣٥-طبع هذا الكتاب فى مجموعة رسائل البلغاء (الطبعة الرابعة، القاهرة - ١٣٢٦)، ص ٤٨٣-٥٢٢.

٣٦-ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات (القاهرة - ١٣٢٦ ق)، ص ١٥٢.

٣٧-رسائل ابن حزم الأندلسى، ص ١١٥-١٧٣.

٣٨-طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٣٢٩ ق.

٣٩-جرجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية (القاهرة ١٩١٢)، ج ٢، ص ٢١٤.

٤٠-مير سيّد شريف الجرجاني: التعريفات (القاهرة ١٣٥٧ ق)، ص ١٢٢.

٤١-ابن الجوزى: الطَّبِّ الرُّوحاني (دمشق - ١٣٤٨ ق)، ص ٥، «فى فضل العقل».

٤٢-أيضاً ص ٥ «فى ذمّ الهوى».

٤٣-طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٩٤٢. عنوان بابيه الاول والثاني ككتابه الاخر أيضاً جاء بأتباعه للزّازى على هذا النحو: «فى ذكر العقل وفضله و ذكر ماهيته»، «فى ذمّ الهوى والشّهوات».

٤٤-كان أبو حاتم أحمد بن حمدان الزّازى من مشاهير دعاة الاسماعيلية وكان من معاصري محمّد بن زكريّا، وقد جمع مناظراته مع الزّازى فى كتاب سمّاه أعلام النبوة. و يوجد ميكرو فيلم هذا الكتاب و نسخة مصوّرة فى المكتبة المركزية بجامعة طهران؛ كما طبع كراوس قسماً من هذا الكتاب سنة ١٩٣٦ فى روما تحت عنوان: Raziana II؛ ثم فى سنة ١٩٣٦ فى الرسائل الفلسفية تحت عنوان: المناظرات بين أبى حاتم الزّازى وأبى بكر الزّازى، وقد ترجم نفس هذا القسم سنة ١٣٣٣ ش بمعرفة المحترم حسين واعظ زاده (الحكيم الإلهى) إلى الفارسية و طبع فى مجلّة فرهنگ ايران زمين الدّفتر ٢، ٣.

٤٥-الزّازى: رسائل الفلسفية (منقول من أعلام النبوة)، ص ٣٠٧.

٤٦-صاعد بن أحمد الأندلسى: طبقات الأمم (بيروت ١٩١٢)، ص ٣٣.

٤٧-أبو الحسن المسعودى: التنبيه والاشراف (بغداد ١٣٥٧ ق)، ص ٨١.

٤٨-المقدسى: البدء والتاريخ (پاریس ١٩١٩ - ١٨٩٩)، ج ٤ ص ٢٥، للإطلاع على عقيدة الإيرانيين القدماء بخصوص قدم الزّمان والمكان ارجع إلى: R.C. Zaehner Zurvan.

(Oxford 1955) P. 208.

٤٩-صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، ص ٣٣.

٥٠-أبو الريحان: رسالة أبى ريحان فى فهرست كتب الزّازى (پاریس ١٩٣٦ م) رقم ١٤٠ و فى فهرست ابن التّديم (المطبعة الرّحمانيّة بمصر)، ص ٤١٦ جاء «فيما جرى بينه وبين سيسن المناني»، سيسن أوسينس Sisinnious أحد تلامذة ماني وقد أصبح الخليفة العامّ للمانويين بعد وفاة ماني بناءً على وصيته وتعيينه، وكان مركزه فى بابل: ارجع إلى الترجمة الفارسية ايران فى زمان السّاسانيين كريستن سن (طهران الطبعة الثانية)، ص ٢٢٤.

٥١-الزّازى: الطَّبِّ الرُّوحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٩١.

٥٢-الزّازى: السيرة الفلسفية، ص ٩٧ و ٩٩.

٥٣-المقدسى: البدء والتاريخ، ج ٣، ص ١١٠.

٥٤-ابن بابويه: كمال الدين و تمام النعمة (هايدلبرج ١٩٥١)، ص ٣.

٥٥-٥٥، W. Ivanow: Ismaili Literature (Teheran, 1963) P. 42، وقد نشر هذا الكتاب سنة ١٩٣٣ فى ليدن تحت عنوان:

A Guide to Ismaili Literature

٥٦-لقد كان جالينوس يعتبر فى العالم الإسلامى المثل الأعلى و التّمودج الكامل للطّب، يقول المتنبى فى ديوانه (برلين - ١٨٩١ ص ٩٤)

لما وجدت دواء دائى عندها هانت على صفات جالينوس

57. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. N. S. P. 234.

٥٨-ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص ١٤٧.

٥٩-نقل عن ملحق كتاب جوامع طيماؤس فى العلم الطّبيعى، ص ٣٩.

٦٠-نقل عن ملحق كتاب جوامع طيماؤس فى العلم الطّبيعى، ص ٣٥.

٦١-ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص ١٤٧.

٦٢-أبو نصر الفارابى: إحصاء العلوم (مجرب = مديرد، ١٩٥٣)، ص ٩٦.

٦٣-ارجع إلى رقم ١٨.

٦٤-أبو ريحان البيرونى: رسالة فى فهرست كتب الزّازى، رقم ١٠٧.

65. Galen on the Passions and errors of the soul (Ohio University Press, 1963)

Aristotle وقد أرجعنا في هذا البحث إلى هذه الطبعة.

74. Encyclopaedia of Islam Vol. I. N. S., P. 327.

٧٥-مجلة الأندلس (ارجع إلى الحاشية رقم ٦٨)

76. A.J. Arberry «Nicomachean Ethics» in *Arabic Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1955) P. 1

٧٧-إبن مسكويه : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص ١١١.

٧٨-أبو الحسن العامري : السعادة و الإيساد في السيرة الإنسانية (فسبادن ١٩٥٨) ص ٢٠١

٧٩-R. Walzer : Greek into Arabic, P. 220- الدليل الواضح على الإستقلال الفكري للرازى هو أنه مع احترامه الرائد لجالينوس و أنه كان لا يقتصر على اعتباره أستاذه فقط بل كان يعتبره عظيماً و ولّى نعمته، فقد كتب كتاباً تحت عنوان : الشكوك على جالينوس و فيه ردّ بعضاً من عقائد أستاذه الطبيّة و الفلسفيّة توجد نسخة من هذا الكتاب في كتيّخانة ملك الاهليّة تحت رقم ٤٥٧٣ (طبع هذا الكتاب في طهران مع المقدّمة بالفارسيّة و العربيّة و الانجليزية بعناية مهدى محقق)

٨٠-جاء اسم هذا الشخص في إبن النديم و إبن القفطي «إبن اليمان» و طابق فلوجل و بروكلمان بينه و بين أبي بكر محمد إبن اليمان التمرقندي المتوفى ٢٦٨، و لما كان قد جاء في احدى نسخ إبن النديم «إبن التمار» فقد غلب على حدس كراوس أنه هو أبو بكر حسين التمار الدهري المتطبّب الذي ورد اسمه في أعلام النبوة ضمن مناظرات الرازي مع أبي حاتم (الرسائل الفلسفية، ص ٢) في الهامش.

٨١-الرازي : الطبّ الروحاني (الرسائل الفلسفية) ص ١٧ و ١٨.

٨٢-رشيد الدين فضل الله الهمداني : جامع التواريخ، قسم الإسماعيلية (طهران ١٣٣٧ ش) ص ١٣.

٨٣-الغزالي : فضائح الباطنية (القاهرة ١٣٨٣ ق)، ص ١٧.

٨٤-الكتاب الذي ردّ فيه الراوندي النبوة، أي كتاب الزمرد قد فقد، و لكن المؤيد في الدين داعي الدعاة الشيرازي نقل فقرات منه في «المجالس المؤيدية». ارجع إلى من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٤٥)، ص ٨٠.

٨٥-إبن النديم : الفهرست (القاهرة ١٣٤٨ ق)، ص ٢٤٨. يذهب الاحتمال القوي إلى أن

٦٦-لقد أورد بول كراوس في مقدّمته لكتاب مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس - (مجلة كلية الاداب بالجامعة المصريّة، المجلّد الخامس، الجزء الأول، القاهرة-١٩٣٧)، ص ٢٤ - ١، الفقرات من كتاب الاخلاق لجالينوس التي نقلها العلماء التي ذكرهم في كتبهم : من إبن القفطي في تاريخ الحكماء ص ١٢ من إبن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، ص ١٥ من أبي ریحان في رسالة في فهرست كتب الرازي، ص ١٦ من المسعودي في التنبية والاشراف، ص ١٩، من أبي أيوب الاسرائيلي في إصلاح الأخلاق و أبي ریحان في تحقيق ماللهند، ص ٢١ من أبي سليمان السجستاني في منتخب صوان الحكمة كما ذكر سترن أيضاً فقرات هذا الكتاب التي نقلها قدامة بن جعفر في نقد الثغر، و أبو الحسن الطبري في المعالجات البقراطية و موسى بن عذار في كتاب الحديقة في معنى المجاز والحقيقة والمروزي في كتاب طبائع الحيوان و عبدالله بن فضل في ردّ التنجيم، و ذلك في إحدى مخطّلاته و ترجمها إلى الإنجليزية أيضاً، ارجع الى :

S. M. Stern : «Some Fragments of Galens on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) P. 91 - 104

كما أن إبن مسكويه قد نقل قسماً من كتاب أخلاق النفس لجالينوس في كتاب تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق.

٦٧-بول كراوس : مقدّمة مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، المجلد ٥، الجزء ١، ١٩٣٧)، ص ١٢

68. N. Morata : «Un Cataloge de los fondos Arabes Primitivos de escorial» *Al Andalus*, (Madrid 1934) vol, II P. 118.

٦٩-مقدّمة كراوس ص ٢٤ - ١، متن الكتاب ص ٥١ - ٢٥.

70. Encyclopaedia of Islam. Vol. I, N. S., P. 327.

٧١-إبن أبي أصيبعة حيث ذكر اسم المقاليتين المذكورتين : كتاب الأخلاق أربع مقالات، ارجع إلى عيون الأنباء، ص ١٤٧.

72. R. Van der Elst, *Traité des Passions de L'ame et de erreurs par Galien* (Paris. 1914).

٧٣-طبعت الترجمة الإنجليزية لأصل أخلاق نيكوماخس تحت عنوان : Ethica Nicomachia سنة ١٩٢٥ في أكسفورد ضمن مجموعة آثار أرسطو

R.A.Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz* (Cambridge, 1952) P. 311.

- ۹۸- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ۶۳، ۷۹.
- ۹۹- نفس المرجع، ص ۸۹.
- ۱۰۰- نفس المرجع، ص ۹۴.
- ۱۰۱- نفس المرجع، ص ۸۸.
- ۱۰۲- نفس المرجع، ص ۸۵.
- ۱۰۳- يقول ابن رشد: القياس العقلي في مقابل القياس الفقهي، وأكمل قياس عقلي البرهان ارجع إلى: فصل المقال و تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال (ليدن - ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷ و ناصر خسرو (الديوان ص ۴۷۳) يقول:
- تعلم القياس العقلي من الحجة إذا كنت رجل قياس و حجة
بياموزي قياس عقلي از حجت اگر مرد قياس حجتني هستي
- ولكن الرازي أراد من القياس العقلي التمثيل المنطقي، وهو نظير القياس الفقهي ولكن في المعقولات، وفي البيت الآتي لمولانا (المتنوى طبع ليدن ۱۹۲۵، ج ۱، ص ۱۸) أيضاً وردت كلمة قياس وأريد منها التمثيل:
- ضحك الخلق من قياسه (= الببغاء) فقد ظن صاحب الدلق مثله
از قياسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
- ۱۰۴- ومنها: «و من أضلّ ممن اتبع هويه» (القصص الاية ۵۰)، «و أما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى» (النازعات الاية ۴۰).
- ۱۰۵- حبیب بن ابراهيم التفليسي: وجوه القرآن (طهران - ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.
- ۱۰۶- ابن منظور: لسان العرب، مادة «هوى».
- ۱۰۷- الخطيب التبريزي: شرح مقصورة إبي دريد (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. و في الادب الفارسي أيضاً (خرد) = عقل يقابلها (هوى)، ناصر خسرو (الديوان ۳۹۲) يقول:
- إذا سلمت زمام العقل للهوى صرت كالحصان الشارد دون عنان
وگر عنان خرد داده ای بدست هوى
چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شده ای

- العالم المذكور كان من أهل السنة و الجماعة و قد ردّ الراوندي و الرازي دفاعاً عن مسألة النبوة، و يجب ألا يفوتنا أن أهل السنة أيضاً يعتقدون بأن العقول ليس لها نصرف في الأمور و أن إرشاد الرسول و تعليماته ضرورية، ارجع إلى: أبي منصور الماتريدي: كتاب التوحيد (نسخة كستخانه جامعة كمبريج الخطية، رقم ۳۶۵۱ Add) ص ۹۲، و عبدالكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶ و لقد جرى بيان هذا الموضوع بهذه الكيفية لا في الإسلام فحسب وإنما في اليهودية أيضاً، ارجع إلى: سعيد بن يوسف الفيومي: كتاب الأمانات و الاعتقادات (ليدن. ۱۸۸)، ص ۲۴.
- ۸۶- أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم (القاهرة ۱۳۴۳ و)، ج ۱، ص ۱۷۵.
- ۸۷- ابن مسكويه: الفوز الأصغر، ص ۱۰۸.
- ۸۸- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ۲۷ - ۲۰.
- ۸۹- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، الصفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.
90. Galen on the Passions and Errors of the soul. P. 43, 60, 62.
91. Plato: *Laws* 843 B.
- كلّ ما أرجع من هذا البحث إلى كتب أفلاطون، من مجموعة آثاره المترجمة بالإنجليزية و قد طبعت الطبعة الرابعة منها سنة ۱۹۵۳ في اكسفورد تحت عنوان:
- The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.
92. Plate, Republic 440 c.
- ۹۳- أبو الوفا مبشر بن فاتك، مختار الحكم و محاسن الكلم (مدير ۱۹۵۸)، ۱۵۸.
94. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 28
- ۹۵- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ۳۱.
- ۹۶- نفس المرجع، ص ۵۱.
- ۹۷- نفس المرجع، ص ۵۸. و تستعمل كلمة زمام «مهار» أيضاً في الفارسية لهوى النفس:
- هوى النفس زمام و الناس كالإبل
فلاترمن ذلك البعير المخور الابه
هوى نفس، مهارست، و خلق چون شتران
بغیر آن، شتر مست را، مهار مگیر
- ارجع إلى:

Alfarabi de Platonis Philosophia

١٣٩-أريرى: أخلاق نيكوماخس بالعربية، مجلة مدرسة الألسنة الشرقية لندن (لندن - ١٩٥٥) ص ٤

140. Aristotle : Ethica Eudemia 1243 B 15.

١٤١-أين مـ كويه: تهذيب الأخلاق، ص ١٣٢ و يستنبط من شعر حافظ (ديوان حافظ طبعة القرويني و غنى، ص ١٤٠) عكس ذلك المطلوب:

لو وقع ظلّ العاشق على المعشوق، ماذا عليه لقد كنّا فى حاجة إليه، وكان مشافاً لنا
سايه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بوديم او بما مشاف بود
١٤٢-عبد الرحمن بن الدبّاغ: مشارق أنوار القلوب و مفاتيح أسرار الغيوب (بيروت

١٩٥٩)، ص ٩٧

١٤٣-علاء الدين أبو عبد الله مغلطاي: الواضح المبين فى ذكر من استشهد من المحبتين (اشتوتكارت - ١٩٣٦)، ص ٤٥

١٤٤-الرازى: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٤١ ربما كان مأخذ الفصّة المذكورة و مارواه أبو الوفا مبشر بن فاتك واحداً: و عانب أفلاطون بعض الناس عن تخلّفه عن طلب العلم، فقال: شغلتنى عن ذلك اللذة. فقال: لو اشتغلت بالعلم لما وجدت للذة (مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ١٧٧) كما يتداعى البيت الاتى لناصر خسرو إلى الذهن:

لو وصلت اللذة العلمية من العالم إلى روحك

لن تشعر للذة الجسميّة بعد بلذة

لذت علمى چو از دانا بجان تو رسد

زان سپس نايد بچشمت لذت جسمى، لذيد

١٤٥-أبو الحسن الديلمي: عطف الألف المألوف على اللام المعطوف (القاهرة، ١٩٦٢)، ص ٣٠

١٤٦-المأخذ السابق، ص ٧٢.

١٤٧-الرازى: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣٦.

١٤٨-أبوريحان البيروني: رسالة فى فهرست كتب الرازى، رقم ٦٤، أين أبى أصيبعة: عيون الأنبياء، ص ٤٢٢.

١٤٩-المأخذ السابق، (= البيروني) رقم ٦٥.

١٥٠-ناصر خسرو: زاد المسافرين (برلين ١٣٤١ ق)، ص ٢٣١

١٥١-المأخذ السابق، ص ٢٣٣.

152. Plato : Philebus 42 CD.

١٥٣-جالينوس: جوامع كتاب طيماؤس فى العلم الطبيعى، ص ١٩.

١٥٤-أبو الحسن العامرى: السعادة والاسعاد فى السيرة الإنسانية، ص ٥٠.

١٥٥-أين مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص ٤٦

١٥٦-أبو الحسن الطبرى: المعالجات البقراطية، ص ١٠٤.

١٥٧-أبو الحسن العامرى: السعادة والاسعاد فى السيرة الإنسانية، ص ٥٠.

١٥٨-حسن بن يوسف بن المطهر: أنوار الملكوت فى شرح الياقوت (طهران ١٣٣٨ ش)، ص ١٤٠

١٥٩-أبونصر الفارابى: مبادئ الفلسفة القديمة (القاهرة - ١٩١٠)، ص ٤. ويشتمل هذا الكتاب على رسالتين و رسالة أخرى باسم عيون المسائل فى المنطق و مبادئ الفلسفة. ١٦٠-أين القفطى: تاريخ الحكماء (ليبيج - ١٩٠٣)، ص ٢٦.

١٦١-المأخذ السابق، ص ٢٦٠

١٦٢-أين العبرى: تاريخ مختصر الدول (بيروت - ١٩٥٨)، ص ٤٦، لمزيد من الإطلاع على «فورون» ليرجع إلى دائرة معارف الأخلاق و الدين،

Encyclopedia of Religion and Ethics (New York) 1955 ذيل الكلمة، Pyrrhonism.

١٦٣-أبو الوفا مبشر بن فاتك: مختار الحكم، ص ٢٩٥.

١٦٤-المأخذ السابق.

165. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 29.

١٦٦-شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٤٧ (عن أحاديث مثنوى للأستاذ فروزانفر، ص ١٦٧). ناصر خسرو (الديوان ص ٤١٤) يقول:

إذا كنت لا تعرف جوهر ذاتك أنسى لك أن تعرف خالقك؟!

چون گوهر خویش را ندانستی مر خالق خویش را کجا دانى؟!

١٦٧-يظهر أن هذا العبارة من كلام الامام على (ع) فى نهج البلاغة.

Golen on the Passions and Errors of the Soul, P. 53.

١٦٩-أظنّ أنى رأيت هذا البيت فى التمثيل و المحاضرة للنعالبي و لكنّ يوسفنى ألا يتوقّر

الكتاب لدى

۱۷۰- سعدی: گلستان، ص ۲۵

بمیر تا بهی ای حسود کاین رنجیست که از مشقت آن جز بمرگ خوان رسد
۱۷۱- الرازی: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ۵۵

172. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 38

۱۷۳- P. 57 (المأخذ السابق)

۱۷۴- سعدی: گلستان، ص ۱۷. دروغی مصلحت آمیز، به که راستی فتنه انگیز

175. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 60.

۱۷۶- أبونصر الفارابی: تلخیص نوامیس أفلاطون، ص ۱۰.

۱۷۷- الرازی: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ۸۴

۱۷۸- أبوالحسن العامری: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص ۹۲

۱۷۹- أبونصر الفارابی: تلخیص نوامیس أفلاطون (لندن - ۱۹۵۲)، ص ۱۰. لقد طبع المتن
العربي لهذا الكتاب مع الترجمة اللاتينية بمعرفة جبريلي F. Gabrieli في مجموعة

Allarabius Compendium Legum Platonus (Plato Arabus III) تحت عنوان:

۱۸۰- أبوالوفا مبشر بن فاتك: مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ۲۱۱

۱۸۱- أبوالحسن العامری: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص ۷۴. وأرجع أيضاً
Aristotle Ethica Nicomachea 1107 A إلى:

۱۸۲- جالينوس: مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرة، ج ۵ جزء ۱، سنة
۱۹۲۷) ص ۳۴.

۱۸۳- الغزالي: إحياء علوم الدين (القاهرة، مطبعة الإستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

184. Galen on the Passions and Errors of the Soul P. 39

۱۸۵- أبونصر الفارابی: فصول المدنی (کمبردج - ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.

۱۸۶- الکندي: حدود الأشياء و رسومها (رسائل الكندي الفلسفية) ج ۱، ص ۱۷۹.

۱۸۷- جالينوس: جوامع كتاب طيماؤس في العلم الطبيعي، ص ۱۰.

۱۸۸- ابن مسكويه: رسالة في ماهية العدل (لبن - ۱۹۶۴)، ص ۱۹. وقد طبع هذا الكتاب
مع مقدمة و ترجمة بالانجليزية تحت عنوان:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice.

۱۸۹- المقصود من الموردان الاتيان و هما في الصفحة ۱۳۶، ۱۴۰ من الديوان:

انّ ما سوف يفعله الله بك هناك في يوم العدل

هو ما يفعله هنا بالعالم الأيّام في وقت الاعتدال

فالوادی یرفل فی الدیباچ نتیجه لاعتدال الأیّام

وكلّ هذا دليل على عدل الله في وعد السّندس والإستبرق

(المقصود من الاعتدال تساوی الليل والنهار في أول الربيع) المترجم

انچه ایزد کرد خواهد با نو انجا روز عدل

با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند

دشت دیبا یوش گردد راعتدال روزگار

زان همی بر عدل ایزد وعده دیبا کند

العدل أساس الخیر، ذلك العدل الذي

سمّی به أنوشیروان فی الدنيا عادلا

تأمل اذا طلعت الشمس في الاعتدال

کم من امور تحدث فی الدنيا و تنهّأ!

عدل است اصل خیر که نوشروان

اندر جهان بعدل مسمّی شد

بسنگر کز اعتدال چو سر برزد

با خور چه چند چیز مهیا شد

۱۹۰- ابن قتیبة الذینوری: عیون الأخبار (دارالکتب المصرية)، ج ۱، ص ۳۲۷، و جاء هذا

التعبير المشار إليه في بيت محمد بن عبد الملك الهمداني في كتاب تکملة تاریخ الطبری

ص ۲۲۹ (بیروت ۱۹۶۱):

يقول لي الواشون: كيف تحبها؟ فقلت لهم: بين المقصّر والغالي.

۱۹۱- ناصر خسرو: جامع الحكمين (طهران - ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. كما جاء في ديوانه أيضاً

(ص ۳۰۰):

يجب أن تنشذ الحكمة من ابن النسي

التي برئ من التشبيه والتعطيل مثل الفضة

حكمت از حضرت فرزند نبی باید جست

پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیم

١٩٣٧)، ص ٣٦.

٢٠٧- الأب ريتشارد يوسف المكارثي اليسوعي: التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ص ٣٢

٢٠٨- أبو الوفا ميثر فانك: مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ٨٢.

٢٠٩- ابن القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٩٧. يروي ميثر بن فانك أن، أحد تلامذه سقراط سأله يوماً، أيها الأستاذ ما هو السر في أننا لا نراك حزينا أبداً؟ فأجابته سقراط: أنا لا أملك شيئاً ينحزني فقدانه. فقال أحد السوفسطائيين و كان حاضراً إذاك: فماذا إذا انكسرت الخاية؟ - و كان سقراط إذاك مقيماً في الخاية - فقال: إذا انكسرت الخاية، فالمكان لا ينكسر (مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ١٢١) و تنسب إقامة الخاية هذه إلى ديوجين الكليبي الحكيم Diogenes the Cynic (مختار الحكم، ص ٨٣)، و نسبها حافظ إلى أفلاطون (الذيوان ص ١٧٨):

غير أفلاطون المقيم في خاية الخمر من يبتئنا بعد بسر الحكمة
جز فلاتون خم نشين شراب سر حكمت بما كه گوید باز
٢١٠- أبو الحسن الششتري: الذيوان (الإسكندرية - ١٦٩٠)، ص ٧٤. وأورد لوى ماسينيون البيت المذكور ضمن أبيات أخرى من هذه القصيدة في ديوان العلاج:

«Lowis Massignon: Le Divan D'al-Hallaj», *Journal Asiatique* (Janvier, Mars, 1921) P. 137

٢١١- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٣١.

٢١٢- ابن القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٩٧.

213. Plato: *Theaetetus* 176 B.

214. Galen on the *Passions and Errors of the Soul* P. 34

يقول شرف الزمان طاهر المروزي في كتاب طبائع الحيوان هناك حيث يبحث في صفة الصّين: إنهم يتعبّدون و يتقرّبون بواسطة التّماثيل لأنّ ماني أمرهم بذلك، و خدعهم بقول الفلاسفة في تعريف الفلسفة فإنّه التّقبل (ظ. التّقرّب) إلى الله على حسب قدرة الادمي.

ارجع إلى: Marvazi: *China the Turks and India* (Cambridge 1942) P. 4

٢١٥- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٩٢ - ٩٦.

216. Plato: *Apology*, 29 A.

(المقصود الخليفة الفاطمي المستنصر بالله).

١٩٢- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار (طهران - ١٣٣٣ ق) ج ٣ الباب الأوّل.

و قال أبو العلاء المعري (لزوم ما لا يلزم القاهرة، ١٣٤٦ ق، ج ٢، ص ٣٦٨):

لا تعش مجبراً و لا قدرياً واجتهد في توسط بين بينا

و ناصر خسرو أيضاً (الذيوان ص ٤٦) يقول:

أنشد الطّريق المستقيم بين القدر والجبر

فالجبر والقدر لدى أهل العقل أئم و عناء

بمیان قدر و جبر ره راست بجوی

كه سوى اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

193 Galen on the *Passions and Errors of the Soul*, P. 62

١٩٤- سعدی، گلستان، ٢١

ملك اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر

195. Galen on the *Passions and Errors of the Soul*, P. 41

١٩٦- ابن قتيبة الدينوري: الشعر والشعراء (بيروت - ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢.

١٩٧- جالينوس: مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرية، المجلد الخامس، الجزء الاول، سنة ١٩٣٧)، ص ٣٠.

١٩٨- الرازي: الطب الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ٩١.

١٩٩- المأخذ السابق، ص ٢٦.

٢٠٠- أبو نصر الفارابي: تحصيل السعادة (رسائل الفارابي، حيدر آباد - ١٣٤٥ ق)، ص ٤٥.

٢٠١- المجريطي: الرسالة الجامعة (دمشق - ١٣٦٨ ق)، ص ١٠٠.

٢٠٢- كتبت عدة كتب و رسائل عن آداب الفلاسفة و وظائفهم، ارجع إلى مقدمة الأستاذ محمد تقى دانش پژوه لرسالة (مختصر في ذكر الحكماء اليونانيين والملّيين فرهنگ ايران زمين ج ٧ (طهران - ١٣٣٨)، ص ٢٨٣.

٢٠٣- مير سيد شريف الجرجاني: التعريفات، ص ١٤٧.

٢٠٤- الرازي: السيرة الفلسفية، ص ١٠٠.

٢٠٥- أبو نصر الفارابي: فلسفة أفلاطون و أجزاءها، ص ١٩.

٢٠٦- جالينوس: مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرية، المجلد ٥، الجزء ١ سنة

217 Plato : *Gorgias*, 492 E, 93 V.

٢١٨-إين حزم : رسالة في ألم الموت و أبطاله (رسائل إين حزم الأندلسي)، ص ١٠٥

٢١٩-أبو حيّان التّوحيدى : رسالة الحياة (ثلاث رسائل لأبى حيّان التّوحيدى، دمشق ١٩٥١)، ص ٦٦.

٢٢٠-الأقوال الذّهبيّة (حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩٦

٢٢١-إين رشد : فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال، ص ٢٢

الطِّبُّ الرُّوحَانِيّ

ننبه القارئ* إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[] : كذا في الأصل ويحذف ما بين المربعين

< > : سقط من الأصل وأضفناه

خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في أكثر مصادرنا لسيرة الرازي ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي^(١) و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي » لابن ربحان البيروني^(٢) . اما ابن أبي أصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء^(٣) قائلا : « كتاب الطب الروحاني ويعرف أيضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا »^(٤) . وقد ألف العلامة الهولندي Tj. de Boer

(١) طبعة ليزيك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ ، راجع أيضاً Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1780), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهة رقم ١١١ ، راجع *Epître de Bérini contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zukariyyā ar-Rāzī*, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bīrānī als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Rāzī's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصر ج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع أيضاً G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع أيضاً Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46 n° 73; Brockelmann, *Supplement I* 420, No. 44.

مقالة موجزة (١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له
لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه الفه بعد مقاديرته لبغداد . والراجع ان الامير الذي قدم اليه الرازي كتابه «الطب الروحاني» لم يكن غير الذي قدم اليه كنيثاشه الطبي المعروف بالمصورى ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الرى الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين (٢)
كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازي معاصر له يسمى ابن الجيان ، والاصح ابن التمار (٣) ، واضطر الرازي للرد عليه (٤) . واقتبس منه ايليا النصيبى مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩ م) في رسالة

(١) *De « Medicina Mentis » van den Arts Rāzī (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 53. Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.*

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزوينى في شرح نشرته لكتاب «جبار مغلة» لاجد بن عمر العروشى السمرقندى (Gibb Memorial Series, XI)، ص ٢٣٢

(٣) نرجع ان هذا الرجل هو ابو بكر حين التمار الدهرى النطب المعروف بتأثيراته مع الرازي وهو الذى ورد ذكره فيما انتخبناه من كتاب اعلام النبوة لابي حاتم الرازي . اما Fluegel (في نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplement, I 342) فقد وحا في ظنهما ان ابن الجيان هذا هو ابو بكر محمد بن الجيان السمرقندى المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه في مجلة Orientalia ج ١ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم في فهرسته (طبعة ليبيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازي ما نصه : «كتاب في غش الطب الروحاني على ابن الجيان» (كذا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثانى من تحت) . اما ابن القفطى (طبعة مصر، ص ١٨٠) فقد قال «كتاب غش الطب الروحاني» وهذا غلط . راجع ايضا Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له (١) المناقشة التى جرت بين الرازي والرجل المتوغل في علم النحو وهى التى ستأتى في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرماني الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد
ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازي ، منها كتاب الطب الروحاني لابي اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعى (المتوفى سنة ٤٧٦) (٢) وهو مؤلف في المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدد . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) (٣) وهو رسالة صغرى ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب في كتاب الرازي عدة جمل و اضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينسبها القارى الى نقله او يذكر اسم الرازي في اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال في الباب الاول « في فضل العقل » مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازي ومضيفا اليها شيئاً ضئيلاً من عنده :

(١) رسالة ايليا النصيبى مطران نصيبين التى انشأها للاستاذ ابي العلاء مساعد بن سهل الكاتب وذكرها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابي القاسم الحسين بن على المروفي بالوزير المروفي (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣) ويوجد لها صورة شمسية في الخزنة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضوع الذى نشر اليه فقد ورد في هذه النسخة في ورقة ٣١ و . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز في مقالته *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana*, في مجلة Anthropos ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) وما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابته وهى : في فضل العقل ، في ذم الهوى ، في دفع العشق عن النفس ، في دفع المرء ، في رفض رئاسة الدنيا ، في دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفة الخالق سبحانه ، فانه استدلل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى عمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر في نيل كل صعب حتى ذل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتمل على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابدأ تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للأجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما في جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل ، وقال مثلاً في الباب العاشر « في ذم الكذب » مقتبساً من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبه الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلماً لعلمه بفضل الخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب في طبع الآدمي ليحبه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكاتته (والصحيح : نكاته) في الغضب ان اكثر من مكاتته (كذا) في المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح فنفث الدم في الحال وأدى به الامر الى الهلاك فأت ، ولكم رجل رجلاً فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملسكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

اما المخطوطات التي اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهي :

- ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)
 ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية
 ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية
 ك = النسخ التي وردت في كتاب الاقوال النحوية لمحمد الدين الكرمانى
 وهاك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطاني (١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مشتملة القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ - ٤٣) ، وكتاب الطب الروحاني لارازي (ورقة ٤٤ - ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ - ٨١) ، وكتاب بيان كشاف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢ - ٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادي على بن احمد ابن محمد النوشابادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولبن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك في ذى القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امها الله تعالى من السوء »

وهذه النسخة اكمل واصح من جميع النسخ التي وصلت اليها وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيح . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المنتخبات القديمة التي اوردها الكرمانى في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتها عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة ن

هي محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان (٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهي غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادني بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرني ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصددنا ستوصف فيه وصفاً مفصلاً

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابي زكريا يحيى بن عدى (١)، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس (٢)، (٤) مرثية تقرأ في تجنيز الاموات وهذه النسخة مسيحية الاصل (٣) والظاهر أنها حررت في مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بأرقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية (٤). أما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ - ٨٢ الا انه قد سقط قديماً من الاصل الورقات ١١ - ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة د

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٣٢٤١ (٥)، وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ وعدد صفحاتها

(١) هو الفيلسوف المظفي المسيحي الشهير تلميذ ابي نصر افارابي وكانت وفاته في سنة ٣٦٢ او ٣٦٤ (راجع Broekelmann, Suppl. I 370). أما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع أيضاً ما قلته في مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧ (٢) هي الرسالة المعروفة أيضاً باسم « معانية النفس » لهرمس الحكيم نُسِرت في العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها (٣) يدل أيضاً على مسيحية النساخ ما ورد بعد آخام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كل كتاب الطب الروحاني بمعونة الله تعالى والفكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الفارق في بحر خطايه الجمة يضرب لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والغفرة في يوم موقة المرحوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارافام في كثير من المخطوطات العربية المهررة في مصر على ايدي نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابي معسر محفوظة بمكتبة جاز الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ . ويحتوي اكثر هذه المخطوطات على كتب في علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامي . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida في مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter في نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ - ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها ١) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ٢٤ - طراً ، وورد تاريخها في نهايتها بهذه العبارة : « كل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثني (كذا) وثلاثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحاني ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليحيى بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥ - ٣٠ (اي من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط بجلدها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرأتها لا في الصحيح فقط بل في الغلط ايضا حتى ليكن الاطمئنان الى انهما نسخة عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرراً في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرأت ق وف بقرأت نسخة ل أن الاصل الذي اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان النساخين حاول كل منهما تصحيحه وتكمله بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازي عن النجاسة والطهارة بكلام لعل النساخ تركه رغبة عن الخوض في المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيها من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدي تفيداننا كثيراً في اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصل على الوجه الذي تسمى

النسخة المجهودة في كتاب الاقوال الزهنية للكرمانى

اما الكرماني هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني الملقب بحجة العراقيين كبير الدعاة الاسماعيلية بمجوزة العراق في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله وصاحب التأليفات العديدة في الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفي الفاطميين (١) .

(١) راجع W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.

وايضاً المقالة التي نشرتها في مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ - ٢٦٣ . اعتمدت في جميع المعلومات التي نشرتها فيما على عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التي اطلع عليها صديقي الدكتور حسين الهمداني نزيل بجاي

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاه مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢)^(١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الانوار » في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب « مباسم البشارات » للكرماني : « وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلا ، ودلائل ظاهر بيان فضائلها ، ومجزات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيف والارتباب . فغلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في اهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيف والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان في حضرة ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكية ، باب الدعوة الذي عنده فضل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضئ ، والدلائل الواضحة الجليلة ، مبين سبل المهدي للمهتدين ، حجة العراقيين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضي عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والافتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومغله ، ووارداً كورود الفيث الى المرعى بعد مخله ، بجلى بيانه تلك الظلمة المدلّمة ، وابلن بواضح علمه ونور هداه فضل الأئمة » .

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والاتسكاس ، نظرا اليهم نظرة نعشم بها من الخول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمته ، ونصب ختكين الضيف في السعوة لهداية اولي الشك والارتباب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعي حميد الدين

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام منآدها ، وبه استبان المشكلات ، وانفجرت المعضلات الخ » .

اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد في ابتداء كتابه « راحة العقل »^(١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته

أما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفساني » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكرياء الرازي وذلك من جهتين ، اولاً بتصحيحه موقف الداعي الاسماعيلي ابي حاتم الرازي في مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازي ، وهى المناظرة التي سنشرها في اثناء هذا الكتاب ، وثانياً بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن بصددده . وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بنامها لتقف على موقف الكرماني فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بمجزيرة العراق رفع الله درجته تقدسيا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل الالواح محلا للبركات وفيض القلم ، الذي تسميح عن مناسبة ما ابدعه ، وتقديس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفطر الاشياء والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبوهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فإن النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات فاسدة مستحيلة ، والمفاج من اغاها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فالجوت بادراكه هاجم آت ، والحين بسلطانه لمباني الخلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هى تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اويته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن في دين الله رغبته وایمانه وإني لما اعان الله تعالى وأتينا في كتاب « اكليل النفس وتاوها » بما وعدنا به في صدره وماتبه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع الحيوان ونوع الانسان بياناً للوجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، في كتاب « المقاييس » و « الرسالة الوحيدة » ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازي موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادي والمستهدي » الذي القه الكرماني في السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيها نحاء خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزمعه من الطب الروحاني . لا كفو فيما نشأ عليه من الطب الجسدي ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة . في ميدانه يحضر ويجري ، وفي ذلك كحاطب ذي غرة ، يخوض ويروي مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه مما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ماهر والعلة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو . واختصاراً منه في كلامه المورد على ما لا يوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكراها ولا يوجب اعتقاده شيئاً منها على ما نبينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابي حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تمرض له من الكلام على النفس تفويها لها وطبا بزمعه مبتغى يصفر عنه قدره ، ويمسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السناء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لاتنال باجتهاد وابتغاء ، بل بناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره تخيلاً الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط مانبئنا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية المعنى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر المعنى والجهالة ، كشفاً للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعم الجنان ، وتقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقاً في معرفة دين الله على وجهه ، ويمينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في بابين يشتملان على اثني عشر قولاً احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني ، وجمليتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من عاين العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسائية . وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبويله في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي

في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقبحه فجعله طباروحيانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اورده وامتناع وقوع الاتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اورده تماماً للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفساً ثلاثاً نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقاً بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طبا والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثاني في اشارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني
يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان
القائم بها الموضح لما فيها الهادي الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من
جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي المائلة والمحتاجة الى الطب والادوية
واحوالها في ذاتها وما هيبتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم
ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها ، احدة في ذاتها لا ثلاث

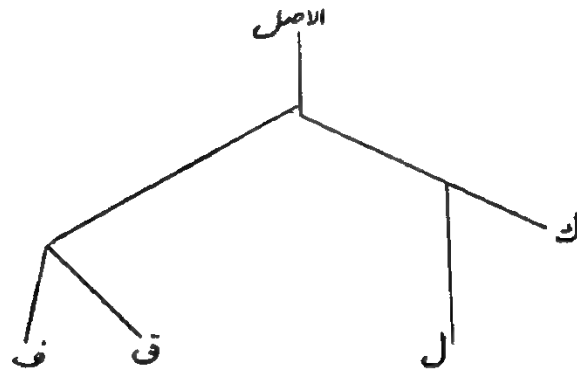
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تلك الاحوال وماتلك
المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلوم الاخير من
الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها مملولا اخيراً في الجسائيات وان
وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من
الامور فلها مثله على توازن لا يفادر منها شيئاً في الذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجري منها مجرى الاعلال من
جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علمها
علمتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلمتان

القول الخامس — فيما يجري من النفس مجرى الادوية في ازالة عللها وما تلك
الادوية وما افعالها وما الذي يمجدها وما الذي يقومها وما الذي يجري منها مجرى
قول الطبيب وبمث الليل على الحمية وما الذي يجري منها مجرى القارورة والنفض
من الليل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال في الابلال والاستعلاء
في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة في الاعلال الحادة على الهلاك او
الخلاص وما هي وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشمومات في استجلاب
الصحة وما هي

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك
الصحة وما الذي تناله بها وما الذي يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذي
يكسبها انبعاثها للقيام باوامر الله ،

اما المنتخبات المديدة التي اوردها الكرماني من كتاب الطب الروحاني
للرازي فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الرأي في ان
قيمة قراءتها عظيمة اذ كان الاصل الذي اعتمد الكرماني عليه اقدم بقرون من جميع
المخطوطات التي وصلت الينا . وتري ايضا ما ذكرناه في حواشي الكتاب ان نص
الكرماني يوافق في اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قراءتها . اما نقد الكرماني
لمعاني كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شيء وجعلناه تعليقات على المتن
وفي الختام نمود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها في الشكل الآتي



قال محمد بن زكرياء الرازي : أكل الله للأمر السعادة وأتم عليه النعمة .
 جرى بحضرة الأمير - أطال الله بقاءه - ذكر مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق ٢
 سألتها بعض إخواني بمدينة السلام أيام مقامي بها ، فأمر سيدي الأمير -
 أيده الله - بإنشاء كتاب يحتوى على جمل هذا المعنى بغاية الاختصار والابحار
 وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريباً للكتاب المنصوري الذي غرضه في ١
 الطب الجسماني وعديلاً له ، لما قدر - أدام الله عزه - في ضمه إليه من عموم
 النفع وشموله للنفس والجسد . فأنهيت إلى ذلك وقدمته على سائر شغلي ، والله
 أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الأمير ويقرب إليه ويدني منه ١

(٢) نبتى بمون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحاني ق - قال محمد بن
 زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك - قال أبو بكر محمد ... الرازي
 ف ق - أكل ... النعمة ل : سقط ف ق ك - (٣) كان جرى ل - أطال الله بقاءه ل :
 أسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق - (٣-٦) بحضرة الأمير الكلام في إصلاح الأخلاق
 فسألني أن أعمل مقالة في كتاب وإن أسميه ق - (٤) كان سألتها ف - (٤-٥)
 بعض إخواني ... الاختصار : سقط ف ق - (٤) سيدى : سقط ك - (٥) أيده الله ل :
 أسعده الله ك - (٦) أسميه ف ق - ليكون ق ك - (٧) الطب الجسماني ف ق - لا قدر ... من
 عموم : فيه من عموم ق - أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك - (٨) سائر شغلي ف - (٨-٩)
 وبالله التوفيق إلى ما يرضى ف ق - (٩) سيدى الأمير ل : الأمير أسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرماني في القول الثاني من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة
 كتاب الطب الروحاني : هذا فص قوله ومقصوده أن ما كان تكلم عليه في إصلاح الأخلاق جعله
 كما رسم له في كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريباً لكتاب المنصوري في الطب
 الجسماني وعديلاً له لا فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري الذي جعل ما أنعم
 من الكتاب في الطب الروحاني قريباً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب
 ذكرراً للأعلال على ترتيبها وتشجيعاً بذكر الأدوية التي تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

١٧ الأول في فضل العقل ومدحه

٢٠ الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم

٢٢ الثالث جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها

٢٣ الرابع في تعرف الرجل عيوب نفسه

٢٥ الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة

٢٦ السادس في دفع العجب

٢٨ السابع في دفع الحسد

٢٩ الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب

(١ - س ١٧ س ١٣) سقط ك - (١) فصلاً وم ف - (٢ - س ١٧ س ١٣) الفصل الاول ...

الفصل الثاني الخف ق - (٣) في ردع الهوى وقمعه ف ق - وجملة ... الحكيم ق: سقط ل -

(٤) جملة قدمت قبل ذكر ل: في ذكر ف ق - اعراض النفس ف ق - (٦) وجملة ...

اللذة ف ق: سقط ل - (٧) العجب وغيره ف ق - (٩) في دفع الغضب ف ق

قربنا له وعديلاً فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما يقول بياناً له: ان العديل انما يحل عديلاً لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانها. ولا كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه له لا في التأليف والتبويب ولا فيما يكون طبا في التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لحنوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لما عديلاً للكتاب المنصوري الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا فائدة في قراءته ... فاما ما استمر عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبله ثم يأتي بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادويتها وما تعالج به تنويعاً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد وبصوير كيف يكون الطب الروحاني الحق الآن به محمد النبي والمبين له باب العلم على الوصي صلوات الله عليهما بقوة الله العلي

٥٦ التاسع في اطراح الكذب

٥٨ العاشر في اطراح البخل

٦١ الحادى عشر في دفع الفضل الضار من الفكر والفهم

٦٣ الثانى عشر في صرف الغم

٧٠ الثالث عشر في دفع الشره

٧٢ الرابع عشر في دفع الانهماك في الشراب

٧٤ الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع

٧٧ السادس عشر في دفع الولع والعبث والمذهب

٨٠ السابع عشر في مقدار الاكتساب والاعتناء والإنفاق

٨٥ الثامن عشر في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرتب والمنازل الدنيائية

والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل

٩١ التاسع عشر في السيرة الفاضلة

٩٣ العشرون في الخوف من الموت

الفصل الاول

في فضل العقل ومدحه *

أقول: إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لتتال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه أعظم | نعم الله

(٢) اطراح: سقط ف ق - (٣) دفع: سقط ف ق - (٤) في دفع الغم ف ق -

(٦) في (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) - (٧) في افراط الجماع ف ق - (٩) والانشاق:

سقط ف - (١٠) دفع ... على: سقط ف ق - (١١) والفرق ... العقل: سقط ف ق -

(١٦) أقول: قال محمد بن زكريا - وحبانا لتتال ك - من ل: سقط ف ق ك -

(١٧) ما: سقط ل - في جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ف ق

* ورد هذا الفصل بتمامه في كتاب الكرماني

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فَضَّلْنَا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُنَّاهَا وَذَلَّلْنَاهَا وَصَرَفْنَاهَا فِي الْوُجُوهِ الْعَائِدَةِ مَنَافِعَهَا عَلَيْنَا وَعَلَيْهَا ؛
 ٢ وبالعقل أَرَكْنَا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا . فإِنَّا بِالْعَقْلِ أَدْرَكْنَا صِنَاعَةَ السُّفُنِ وَاسْتَعْمَلْنَاهَا حَوَ . وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوتنا ودوته ؛ وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا
 ٦ وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ؛ وبه أدرَكْنَا الْأُمُورِ الْغَامِضَةِ الْبَعِيدَةِ مِنَّا الْخَفِيَّةِ الْمَسْتُورَةِ عَنَّا ؛ وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ؛ وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدرَكْنَا وَأَنْفَعُ مَا أَصْبَنَا . وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ؛ والذي به تتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأن قد أحسنناها ثم تتمثل بأفعالنا الحسية
 ١٢ صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحمّله وخطره وجلالته حقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ؛ ولا وهو الزمام مزموماً ؛ ولا وهو المتبوع تابعاً ؛ بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فمُضَيِّبُهَا عَلَى إِمضَائِهِ وَتَوْفُقُهَا عَلَى إِيقَاقِهِ ، وَلَا نَسْلُطُ عَلَيْهِ الْهُوَى الَّذِي هُوَ آفَتُهُ وَمَكْدَرُهُ

(١) واجداهما علينا نعماً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذلناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جمع : سقط ق ف — (٤) وإنّا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك: والطب ل ق ف — المصالح لأجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما أصبنا واصبنا ق ف — وفي الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذي فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيّلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحمّله : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل

والخائده به عن سنّته ومحجّته وقصده واستقامته ؛ والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ؛ بل نروضه ونذلّله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإِنَّا إِذَا فَعَلْنَا ذَلِكَ صَفَا لَنَا غَايَةَ صِفَاتِهِ وَأَضَاءَ لَنَا غَايَةَ إِضَائِهِ وَبَلَّغْنَا نَهَايَةَ قَصْدِهِ بِلُغْنَاهُ بِهِ . وَكُنَّا سَعْدَاءَ بِمَا وَهَبَ اللَّهُ لَنَا مِنْهُ وَمِنْ عَلَيْنَا بِهِ

(١) من سقط ل — (٢) عواقبه في أموره ق ف — (٣) وأصلى لنا ق ف — (٤) نهاية مصد: نوحنا به ل — نة ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — ل — ومنّ علينا بما وهب ل

والأكبر مدنى في القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراده قول البرارى بعنه : نقول لما كان المحبونا من أفضل الذي هو أعظم نعم الله عندما وبه نلنا من منافع ديننا وآخرتنا غاية ما نلنا منه... ولولاه لكانا كالبهائم والحجايين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأياً للبركات والرحمة ما متوجّهاً ، وإليه فصل الخطاب لا نخلو في كونه « ما هو » أن يكون إما جسماً ، أو ما كان جسماً كالأشياء التي نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتلقى مصالحنا ، وبطل أن يكون جسماً بطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن يكون ما كان جسماً كالأشياء بطلان كونه في وجوده علماً بالأمور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التي تعدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذي به يتلقى كمالنا ، ولم يكن غيراً يبيد العلم ويعلم وبه وتعليمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه بأنوار الملكوت متوجّهاً بتأج الغزوة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به نلنا ونبلغ منافعنا في ديننا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبونا الذي هو أعظم نعم الله عندما المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأياً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا يكون كونها حياة طيبة نافعة عن كمالنا محتاجة إلى ما به نصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كالأشياء ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، المنوحيون في عالم النفس شرف الامامة ، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكاثرون بكاملهم كالأشياء لأفئسا في كونها حيواناً إلهياً كما كانت أفئسا كلاً لأجسامنا في كونها حيواناً طبيعياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضلالاً عن الحق فقد طهر الخطأ في قول من يرى ويستند أن العقل المحبونا لا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبه الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هي العقل الواجب عليه تنعيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاعتناء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة المطوية فيما أوردته صاحب الكتاب في مقالته والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم^٥

أما على أثر ذلك فإننا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت، والعيون والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدرنا وقدّمنا من ذكر العقل والهوى ما رأينا أنه جملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلتها وأشرفها

فنعول: إن أشرف الأصول وأجلتها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتزجيم النفس على ذلك وتزجيمها إليه: فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية. وذلك أن البهائم غير المؤدبة واقفة عند ما بدعواها إليه الطباع عاملة به غير متمتعة منه ولا مروية فيه. فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تقتنذ به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويظهر طباعه عليه لمعان عقلية تدعوه إلى ذلك: بل تأتي منها ما يبعثها عليه الطباع غير متمتعة منه ولا محتارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في زعم الطبع هو لا أكثر الناس وإن كان ذلك تأديباً وتعليماً،

(٢) في ردع الهوى وقعه في — جملة... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون في ق — (٤) والعيون ل: سقط في ق ك — (٥) صدرنا: وصفاك — (٦) كله: سقط في ق — (٨) ونقول في ق — ان أجل الأصول وأشرفها في ق — (١١) الغير ل — غير مؤدبة في ق — تدعوا إليه في ق — (١٤) عليه: سقط في ق — تدعوا في ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل في ق — الطبع: الهوى (الطبع)، على هامش ك

^٥ ورد ذكر أكثر هذا الفصل في القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرماني

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه. ولا يحتاج إلى الكلام فيه، عني أن في ذلك بين الأمم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً. وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف^٢ الفاضل. وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في زعم الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام. ومن هاهنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته. ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض. وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أحل هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله محل الاستطاعة التام للمبدأ^{١٢}

فأقول: إن الهوى والطباع يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحثان عليه ويعجلان إليه، وإن كان جالباً

(٢) بين الأمم في ذلك ل — (٤) من الناس: سقط في ق — ذم ل في ق — (٥) يعلم ك — (٦) في هذه الزينة في ق — شديداً: سقط في ق — (٧) ومجادلته: سقط في ق، ومجادلته على الهامش — ومخالفته: سقط ك — في طباعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة: سقط في ق — (١٢) الثاني للبدء ك، التالي للمبتدأ في ق — (١٣) أبدأ: سقط ل — (١٤) عليه: سقط في ق ك

^٥ قال الكرماني في انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه: فنقول إن الفيلسوف الذي ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر، والبشر فنفس وجسم... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها، أم كيف يتهيأ لنفسه أن يجمع هواها بذاتها وهي خالية بما يكون انبعاثها عنه فيه، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان. ولا بد الحق إلا الضلال، ولا بد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو أضعافاً لما تقدم منها . وذلك أنهما لا يريان إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير . وليس بهما إلا أطراح الألم المؤذى عنهما وقتهما ذلك ، كإيثار الطفل الرمد حرك عينه وأكل التمر واللعب في الشمس ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما إلا بعد التثبت والنظر فيما يعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح لئلا يألم من حيث ظن أنه يلتذ ويخسر من حيث ظن أنه يرجح . فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلاهما واحتمال مؤوته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفة ، فالجزم إذاً في منعها . وإن تكافأت عنده المؤوتتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أن المرارة المتجرعة أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بد من تجرعها على الأمر الأكثر . وليس يكفى بهذا فقط بل قد ينبغي أن يجمع هواه في كثير من الأحوال - وإن لم ير لذلك عاقبة مكروهة - ليرتن نفسه وپروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديئة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتسلط عليه . فإن لها من التمكن في نفس الطبيعة والجملة ما لا يحتاج أن يزداد فضل تمكن بالعادة أيضاً فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بتهمة * . وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنتين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) في وقتها الذي هما فيه ك - (٣) وقتها ذلك : سقط ف ق - الرمد : سقط ف ق - ملك عينه ك ، يحك عينه الرمد ف ق - التمرة ف ق - (٦) يظن ف ق ك (مرتين) - ولا يخسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) تكلفت ف ق - (١١) في الأمر ل - (١٢) قد : سقط ك - أحواله ل - (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الرديئة ف ق - (١٥) أن يرى فضل ف ق - (١٦) البتة ك - المدمنين عليها التمكن فيها ف ق - (١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرماني ويوجد في إثرها ما على : هذا نص قوله ، وما يبدو

تركها . فإن المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمر والسباع - على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرماً في الطباع - لا يلتذونها التذاد غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده : أعنى المألوفة الممتادة . ولا يتنبأ لهم الإفلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطرابي في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتترف . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم وديانهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الخيل واكتساب الأموال بالتغريب بالنفس وطرحها في المهالك ، فإذا هم قد شقوا * من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرح وألغوا من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها : كالحیوان المخدوعة بما يُنصب لها في مصايدها . حتى إذا حصلت في المصيدة لم تتل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مقنع ، وهو أن يطلق

(١) على غشيان ف ق - على أنها ف - (٥) وتترف ف - النفس في دينهم ل -

(٩) كالحیوان ك : كالحیوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداؤه بيطان كون ما أوجه من الطب طباً وباستمرار الخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتنائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت لجسمها كلاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها لجسمها كلاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الانتعاش منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجب اختيارها قائماً وبطان وجود فعل منها لا تهواه تائباً ... فتعلق قمع النفس هواها بذاتها المتنع كونه منها إلا باعته من خارجها ترغياً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله في الطب الروحاني باطلاً والخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جارياً فكلامة الذي أورده ليس بطب ولا كتابه يجمع للنفس ولا باب ، وله قلنا إنه في الطب الجسائي كقصن مائس خضر وفي طبه الروحاني بجلد خالص قدره - وأما بقية فصل الكتاب إلى ص ٢٤ س ٣ (« وهذا يراه ») فقد لحصه الكرماني دون إرادته بنصه

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتتناف روايةها ص ٢٤ س ١٤ (« والنكح »)

* سقطت هنا عدة ورقات في نسخة ف ولا تتناف روايتها إلا في الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أن عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرراً دنيائياً موازياً للذة المصابة منها فضلاً عما تجلب مما يؤني ويرجع على اللذة التي أصيبت في صدرها . وهذا
 ٣ يراه * ويقول به ويوجب حمل النفس عليه من كان من الفلاسفة لا يرى أن
 للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه . فأما من يرى
 أن النفس أئنة وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة
 ٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زم الطباع ومجاهدة الهوى
 ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً ، ويرذلون ويستقصون المتقادين له
 والمائلين معه تنقاصاً شديداً ويحملونهم محل البهائم ، ويرون أن لهم — في اتباع
 ٩ الهوى وإثارة الميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام
 الحيوان بلوغها ونيلها — عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها
 ألبها وأسفها وحسرتها . وقد يستدل هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على
 ١٢ أنه لم يتيهاً للشغل باللذات والشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تقصيره
 في ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أن البهيمة الواحدة تُصيب من لذة
 المأكّل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأما حالها
 ١٥ في سقوط الهم والفكر عنها وهناء عيشها وطيبها بذلك لخالة لا يصيب الإنسان
 ولا يقدر على مثلها بته ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية . فإننا نرى البهيمة

(٢) مما ، صحنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل —
 (٧) ومثالبه ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : ال ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد
 ك — تكثر ل — (١١) وحسرتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : في ل —
 (١٣) النيرل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهيق — وطيه ل ، وطيبته في —
 بذلك : سقط في — لا يصيبها ل — (١٦) البنة ك ، سقط في — في هذا ل

* من هنا تتألف رواية ك

* من هنا استألفت رواية في بعد سقط ورقة من النسخة

قد حضر وقت ذبحها وهي منهكة مقبلة على ما كلفها ومشرها . | قالوا : فلو كانت
 إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يبحسه الإنسان
 ويُعطاه ما هو أخس منه من الحيوان . وفي بحس الإنسان وهو أفضل الحيوان
 ٣ المائت حظته من هذه الأشياء وتوفر الحظ له من الروية والفكر ما يعلم منه
 أن الأفضل له استعمال النطق وتركته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع .
 قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكون من له الطباع
 ٦ المتيهي لذلك أفضل ممن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والخير أفضل
 من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عز وجل إذ ليس
 بذي لذة ولا شهوة . قالوا : ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى
 ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر
 مما يصيبه الناس . ويحتج علينا بمالك ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته
 ١٢ ذلك للهو واحتشد في إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن
 الناس بلوغه ، فيقول أين انتذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار
 وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أن كمال اللذة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من
 بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإن من لا يصلح حاله إلا
 ١٥ ألف دينار إن أُعطِيَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتم له صلاح حاله
 تلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتم له صلاح حاله بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط في (٣) ويمطيق - من هو ل - ما هو أفضل من الحيوان في —
 (٤) له ك : منه ل ، سقط في — — وركبه ك في — (٥) لا استعمال الاقياد ك — (٦) كانت
 الفضيلة ك — (٧) المتهيي ل — وان ك — (٨) من الناس : سقط في — إذ كان ليس
 ك — قالوا : سقط في — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) ملك ظفر بامر من منازع في —
 (١٢) وهيئة ل — (١٤) اوله اليه في ، واليه ل — بإضافة ك — (١٥) لم يصلح ل —
 (١٦) صلاح لحالته تلك ك — (١٧) يصلح حاله ك — تم حاله وصلاحها في

الدينار الواحد ، على أن الأول قد أُعطيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته .
 والبهيمة إذا تَوَقَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التنازها بذلك ، ولا
 يضرها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بته . على أن للبهيمة
 فضل اللذة أبدأ على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل
 أمانيه وشهواته ، لأن نفسه أمّا كانت نفساً مفكرة مروية متصورة للغائب عنه
 وكان في طباعها أن لا تكون لذي حال حالة إلا وتكون حالتها هي الأفضل ، لا تخلو
 في حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تحوّه والخوف | والإشفاق على
 ما قد حوته ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإن إنساناً لو ملك
 نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفتت وخافت من تغلّت
 ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمتّ دوام الصحة والخلود
 وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن
 بعض الملوك الكبار الأنفس أنه دُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها
 من النعيم مع الخلود ، فقال أمّا أنا فإني أتغنص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت
 بأنّ منزل فيها منزلة المفضلّ عليه المحسن إليه . فتي يتمّ التناز هذا واغباطه
 بما هو فيه ، وهل المعتبط عند نفسه إلا البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر
 وهل ينعمن إلا سعيد مخلد قليل الموم ما يبيت بأوجال
 وهذه العصابة من المتفلسفة تترقى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهاته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البنة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل —
 (٥) عنها ق — (٦) حال حال بته ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف
 وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف
 الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — في الأرض والساء ق —
 (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الاثناذلهنا والاغباط
 لما هو فيه ق — (١٥-١٦) كما ... بأوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلا قوتاً وبلغته
 ولا تقتنى مالا ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموغل منهم في هذا الرأي على
 اعتزال الناس والتخليّ منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجون
 لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجون به له من أحوال
 النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه
 وفي طوله وفي عرضه . أمّا في شرفه فإنه يبحث فيه عن النفس ما هي ولم هي
 مع الجسم ولم تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها ، وأمّا في طوله فلأنّ كل
 واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا
 الكتاب من الكلام . وأمّا في عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال
 النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر
 إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكي منه جملة وجيزة من غير أن تلبس فيه
 باحتجاج لهم أو عليهم . ونقص منه خاصة للمعانى التي نطق أنها تعين على بلوغ
 غرض كتابنا هذا وتقوى عليه

فقول : إن فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في الإنسان | ثلاث ٤٨ و
 أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهية والأخرى يسميها النفس
 الغضبية والحيوانية والأخرى يسميها النفس النباتية والنامية
 والشهوانية * . ويرى أن النفسين الحيوانية والنباتية إنما كوتتا من أجل

(١) والمفارب ك — (٢) ولا داراً : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة
 من الأرض ك — ولزوم هذا ونحوه ق — (٤) في الأشياء ق — له : سقط ك —
 (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق —
 (٩) إصلاح ك ق — (١٠) يرض منه ل ، تقدم منه ك — باسترسال الكلام ق —
 (١١) تلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك —
 المتفلسفة ك ، الفلغة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند تقديمه لكلام الرازي : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتية فلتغذو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال متحلل ، وكان كل متحلل لا يبقى إلّا بأن يخلف فيه بدلاً مما تحلّل منه .
 ٣ فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته كملكاً كان في ذلك تخلفها من الجسم المشتبكه به . وليس لهاتين النفسين — أعنى النباتية والغضبية — عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ، بل إحداهما وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة . والاعتذاء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة النبض من القلب . وأمّا الحس والحركة الإرادية والتخيل والفكر والذكر ١٢ فمن الدماغ ، لا على أن ذلك من خاصيته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) أداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل —

(٤) فأمّا النفس الغضبية في — (٦) من الجسد في — (٩) وأداة : سقط ك في — (١١) والارادة

في — (١٢) ذلك له ومن خاصته في

كذلك فليس (أي كلامه في هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن للإنسان أنساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقية الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قايماً بما له جعل كلاً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فإذا فعل بآلات التغذية وترويض البدن عما يتحلل منه قبل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والفهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للملوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجم الذي تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا تهب بالثقب إنه ثاقب وإذا نصر بالمنشار إنه ناعصر وإذا نجر بالقدوم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالريان في السفينة الذي يأمر برفع الصراع وحطه وإرساء الأنجر وجذبه وزف الماء من الجمرة وقذفه والنوم في الماء لدن منقذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

له على طريق استعمال آلة وأداة : إلّا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل . ويرى أن يتجهّد الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف ، والطب الروحاني وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عما ٣ أريد بها ولئلا تتجاوزها . والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغذو ولا تنمي ولا تنشئ بالكيفية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد : وإفراطها أن تتعدى ذلك وتتجاوزها حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في اللذات ٦ والشهوات . وتقصير فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها من الحمية والألفة ٤٨ ظ والنجدة ما يمكنها أن ترمّ وتقهر النفس الشهوانية في حال اشتهاها حتى تحول دونها ودون شهواتها ، وإفراطها أن يكثر فيها الكبر وحُب الغلبة حتى تروم ١ قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها هم إلّا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها الاسكندر الملك . وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة ١٢ جميع ما فيه وخاصة علم جسدها الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته : فإن من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويعنّ بتعرّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه ١٥ من النطق نصيب البهائم لا بل الحفّاش والحيتان والحشرات التي لا تتفكر ولا تذكر البتة . وإفراطها أن يميل به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم ١٨

(٢) في الطب في — وبالط ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك في — (٧) والاتف

ل — (٨) تذل ل — وتسر وتهرق — (٩) بينها وبين ل — ودون لإرادتها وشهواتها

ق — وإفراطها ك — (١٣) على علم في — (١٤) لم يكن يستكبر في — تطلع ك في —

(١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الخشاش : سقط في — الخشاش والخشاش والمهج ك —

(١٧) بق في — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقداراً ما تحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث ويتطلع ويجهد غاية الجهد ويقدر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس السوداوى والمالتخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر به . ويرى أن المدة التي جعلت لبقاء هذا الجسد المحتلل الفاسد بالحال التي يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها — وهى المدة التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدة يقضى فيها كل أحد ، ولو كان أبداً الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتة . بالتطلع على المعاني التي ذكرنا أنها تخص النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسداني البتة ويشأنه ويغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت متعلقة بشيء منه لم تزل في أحوال مؤذية مؤتلة من أجل تداول الكون والفساد إياه . ولا يكره بل يشاق إلى مفارقتها والتخلص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشق إلى التعلق بشيء من الجسم بعد ذلك البتة ، وبقيت بذاتها حية ناطقة غير مائتة ولا آلة مغتبطة بموضعها ومكانها . أما الحياة والنطق فلها من ذاتها ، وأما بعدها عن الألام فلبعضها عن الكون والفساد ، وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حق معرفته بل كانت تشاق

(١) على حاله الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد — (٤) والمالتخوليا ك — (٥) قد جعلت لهذا ك — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعاني ك — (٩) البتة : سقط ل — (١١) إياها ك — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ك — وصارت ك ، حصلت وصارت ك — لم تشق ك — (١٤) الجسد ك — بقيت ك — (١٥) عن : من ك — (١٦) من الكون ك — فكتبت من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشيء منه ، ولم تزل — لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه — في آلام متصلة مترادفة وهموم جمة مؤذية . فلهذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلى المثال . وبعد فها من رأى دنيائى قط إلا ويوجب شيئاً من زعم الهوى والشهوات ولا يطلق إصهاها وإمراحها . فزعم الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفى كل دين . فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همه وباله . وإن هو لم يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا أقل من أن يتعلق ولو بأحسن المنازل منه . وهو رأى من رأى زعم الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفي هموم ك — (٣) افلاطون ك ، افلاطون ك — المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) في كل رأى ودن ك — (٦) فيدبى العاقل أن يلاحظ ك — (٨) ولو : سقط ك — يرى ك

قال الكرماني في المجلد الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازي : وأما القول بإنجاء المسك النفس بعد مفارقة الشخص وملفها بشخص آخر فنقول : إن الأمر في تلفها بجسم آخر لا ينلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فإن كان تلفها من تلقاء ذاتها فيمتنع وبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذي تتعلق به وتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، يكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التي هي مواد المواليد الثلاثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التي بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التي بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً أو حيواناً كذلك الحال في مادة كل منها مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التي بها هي مدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها في تلفها بها ... وإن كان تلفها من تلقاء غير فاهر لها على التعلق والتحول فمتنع باطل كذلك فلا ينلو الفاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لصلاح واستصلاح من الأفعال التي توجبها الحكمة وتنضيتها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فنقله إياها إما ليلها رذيلة أو ليلها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الأمر فيهما واستعانه من قبلها إذا كان نقلها إلى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبت بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بنجاة أخرى ، وخبرها وشعرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تجرّع في صدور أموره من زَمِ الهوى وقعه مرارة وبشاعة فستعقبه أردافها حلاوة ولذاذة يغتبط بها ويعظم سروره ٣ وارتياحه عندها . مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخف عليه بالاعتیاد ولا سيما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعود نفسه وبأخذها أولاً بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لِمَا يوجبه العقل والرأى ، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والمادة وتذل نفسه الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة . ثم يزداد ذلك ويتأكد عند سروره بالعواقب العائدة عليه من زَمِ هواء وارتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ٦ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله ٩

الفصل الثالث

جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها *

١٣ أما وقد وطأنا لما يأتي بعدُ من كلامنا أسَّه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك بما فيه غنى وعليه معونة فإننا ذا كرون من عوارض النفس الرديّة والتلطف لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لما لم نذكره منها . وتحرّى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره كـ ، صدر أموره قـ -- ومنه كـ -- (٤) عنده قـ -- (٨) من ذم الهوى قـ -- (١١) اعراض النفس قـ -- (١٢) أنا قد وطأنا كـ -- (١٣) بما فيه : سقط ل قـ -- من ذكر عوارض كـ -- (١٤) ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط قـ -- الاختصار كـ

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيرادهِ للفصل الثانى من كتاب الرازى : هذا فس قوله وهو من الحسن في معانيه ، والجودة في مبانيه ، على أمر قويم ، وصراط في المظة والثنية مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طياً ذو امتناع ، والغرض في الكتاب مدول به عنه لأيقن به انتفاع الخ . (تلو في أثناءه قد الكرمانى الفصول المذكورة في ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه في ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن في الكلام فيها . إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقى وعليها نبني جميع وجوه التلطف لإصلاح خلق ما ردى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلام يخصّه بل أُغفل ولم يذكر بثّة لكان في التحفظ ٢ والتمسك بالأصل الأول غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جُلّها ما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي زَمِ هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والخلق بهما . إلا أنا على كل حال ذا كرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب والأزم ٦ وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

في تعرّف الرجل عيوب نفسه *

١ من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى بحجة منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل * الخالصة المحضة إلى خلّائه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبين ذلك ١٢ فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعُر به فضلاً عن أن يستقبّحه * ويعمل في الإفلاع

(١) إذ قد قدمت قـ -- (٢) التلطف بخفى قـ -- (٥) ذم ل قـ -- التخلق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل قـ -- (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل الداد والصواب كـ -- (١٠) من أجل : سقط كـ -- منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره كـ -- (١٢) وأنه لا يكاد يتبين كـ — وأنه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه كـ -- (١٣) يشعر به كـ : يستغربه ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقِل» ص ٣٤ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده الكرمانى ملخصاً فحسب

* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة قـ

× قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول لكتابهِ : وقوله « ولينظر بين العقل ... فضلاً عن أن يستقبّحه » فتأوّل عليه باختلال مسالك نخلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأعمال التي تهواها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بين العقل الخالصة المحضة التي

عنه—فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله وبضرع إليه ويؤكد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايير ، ويُعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر . ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضجع في شيء منه فقد أساء إليه وغشاه واستوجب منه اللائمة عليه * . فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتياماً ولا استخزاء ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه . فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصر في العبارة عن تقييح ذلك أو حسنتها لأمه على ذلك وأظهر له اغتياماً به ، وأعلمه أنه لا يجب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده في حال أخرى قد زاد

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقط ك — في هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ،

صححتنا : الجزء ل

لو كانت لها لكائن لا تنبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله * إنه ينبغي أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرفه ما فيه من المايب والمذايم ويلتزم له المنة على ذلك * قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى العلم المسدد المؤاخذ بمخالفات التعليم الذي أنكر أولاً أن يكون في عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرف ، ويقر به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

* قال الكرمانى : والذي ذكره في هذا الفصل ليس يتلقى بطب ولا ما أوجبه بإسناد المرء أمره في معرفة معايير ومذامه إلى غير يعرفه إياها من حصول العلم بكاف في برآئذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا مايزداد به عيباً ، كالميل الزمن المستفى الذي لا يطلب إلا الأكل الذي يزداد به علة . وما ينفع هذا البليل قول طيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صبة مزمنة غير مفارقة إلا بالبناء والحلية من غير أن يحفظه من خارج ولا يكله إلى نفسه وعنمه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يعرفها ويعزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة في تعريف معرف غير معايير وهي التي يهواها ويستحسنها ويميل إليها

وأسرف في تقييح شيء رآه منه وتهجينه لم يفضية ذلك بل حمده عليه وأظهر له بشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد حال . فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغي أن يستخير ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه وبما ذا يعيبونه . فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب يخفى عليه شيء من عيوبه وإن قل وخفى . فإن اتفق له ووقع عدوٌّ ومنازع مُحِبٌّ لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه ، بل اضطرَّ والجئ إلى الإقلاع عنها . إن كان ممن لنفسه عدد نفسه مقدار وعن يجب أن يكون خيراً فاضلاً . وقد كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه ، في أن الاختيار ينتفعون بأعدائهم ، فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوِّ كان له . وكتب أيضاً في تعرف الرجل عيوب نفسه . مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجمالها هنا . وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ . ومن استعمله لم يزل كالقدح مقيمًا مثقفاً

الفصل الخامس

في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة*

أما الرجال المذكورون الكبار المهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه البلية من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شيء أشد على أمثال هؤلاء من

(٤) وتجسس ل — (٦) ووقع ، صححتنا : أو وقع ل — (١٤) وجملة الكلام في اللذة : سقط ك — (١٥) بعيدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال الكرمانى رداً على كلام الرازى : وقوله في الفصل الخامس في العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه يجب الاحتراز منه بتبرين المادة بمفارقة المألوف والتجاني عنه لا منعة فيه . وكيف تشارك النفس ما قد أفنعه وتحترس منه ، وعندها أنه هو المأنور والخير المطلوب وأن الذي هي فيه هو خير لها من

٥. ظ التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنى | والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعاني نفروا منه
٢ وتصاروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم
بليّة اضطرارية دنيائية أو دينية . فأما الخشون من الرجال والفرلون والفراغ
والمرتفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا
٦ إلا إصابتها ، ويرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدرُوا عليه منها حسرة وشقاء .
فلا يكادون يتخلصون من هذه البليّة ، لا سيما إن أكثرُوا النظر في قصص العشاق
ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء . فلنقل
١ الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مخائله ومكائمه بقدر ما يليق
بغرض كتابنا هذا . ونقدم قبل ذلك كلاماً نافعاً معيناً على بلوغ غرض ما مرّ
من هذا الكتاب وما يأتي بعده . وهو الكلام في اللذة

١٢ فنقول : إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى
حالته تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كئيب ظليل إلى صحراء ثم
سار في شمس صيفية حتى مسه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها كـ — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين
يشغلهم هموم بليغة كـ — (٤) الخشون كـ — والفرلون صحنا : والفرلون كـ ، والفرلان ل —
(٦) قوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط كـ — (٩) الآن : سقط كـ — (١٠) غرض :
سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط كـ — إلى صحراء : سقط كـ — (١٤) يلتذّل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الخشون والفرلون من الرجال وكون من
يلزم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالتفلس ما دامت في رتبة النفس لا ترى إلا فضل
ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تثبت في أصلها من ذاتها إلا فيما يجري هذا الجرى من محبة معشوق
ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتمول وكذب ومكر وحيلة في التوصل إلى إدامة
غرض ، بحسب ما جعل إليها من ممارسة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبعياً ، فتمتنع أن يكون منها
قل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا يباعث هو غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك
بطلان قوله في غرضه التصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود
بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحرّ
إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة ،
فإن حدّ اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأن الأذى والخروج عن
الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة
دفعاً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسّ بالمؤذي ويتضاعف
بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمي هذه الحال لذة . ويظن بها من
لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ، ويتصورها مفردة خالصة برية
من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة برة
إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة كـ — (٩) برة ، صحنا : منه ل

٣ إلى هاهنا انتهت رواية كـ وهي تستأف ص ٤٤ ، وقال الكرماني في نقده الكلام
البراري : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول
موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها التأذي بحرّ الشمس وكون
السكّين في تلك الحالة الذي هو السكّن في الموضع السكّين الذي لم يلق حرّ الشمس غير واجد
ما يجده الذي مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فإن من المعلوم أن الذي لم يلق حرّ الشمس
ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الطل ولا يستلذّ الماء البارد كما يستلذّ التأذي بالحرّ . وإذا كان ذلك
كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة
لا توجد إلا بعد تدهم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ في كلّ الذات .
فمن الذات ما هو سمردي لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها
في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذي نقوله في اللذة إنما هي مصير الذات بما كان كمالاً
لها أمراً كاملاً له الفينة ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة يكون ما كان به كمالها مفارقاً
متفائراً ، كلذة النقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها
بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة يكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متفائر ،
كلذة النفس في تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاء ما على حالتها يكون ما فيه كمالها في ذاتها بالياً
غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كنا ألدّ الأشياء عنده وأحبها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحدّ بالجملة لازم لها وتحتوي عليها ، إلا أن منها ما نحتاج في تبين ذلك منه إلى كلام أدقّ وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في مائة اللذة ، وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع اللذة المتقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية . أعني التي من مبدأ اقتضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى . ومن أجل ذلك أحبها وتمنّوا أن لا يخلوا في حال منها ، ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرف إلا بعد تقدّم الأولى لها

وأقول : إن اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به — كالعشاق للترؤس والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنّوا إلا إصابتها ولا يروا العيش إلا مع نيلها — عند تصوّرهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جدّاً . وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في عورة هذا الطريق وخشوته وصعوبته ومخاطره ومهاويله ومهالكه لمز عليهم ما حلا وعظم

(٢) عذابه صبح : غذائه ل (ولعل الأصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا ذلك — ماهيق — (٧) والمتقدين — لا يعرفونها ولن يتصوروا في — (٨) التي منذ اتقى قل في — (٩) في جميع الأحوال منها ولن في — (١٠) بعد ما تقدم لها في — (١١) العاشق في — (١٢) كالعاشق في — في نفوس في — (١٣) غير إصابتها في — (١٤) مرادهم في — جدّاً : سقط في — (١٦) ولو نظروا وفكروا في — هذه في — (١٧) لأثر ما حلال

* هنا استأثرت رواية في بعد سقط في النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته وإذ قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوضحنا من أين غلط من تصوّر لها محضة بريّة من الألم والأذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوي هذا العارض أعني العشق وخساسته

فنقول : إن العشاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمّ الهوى وفي الانقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعني لذّة الباه — على أنها من أسمى الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة — من أي موضع يمكن إصابتها منه . حتى أرادوها من موضع ما بعينه فضمّروا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ذلاً على ذلّ وازدادوا له عبوديّة إلى عبوديّة . والبهيمة لا تصير من هذا الباب ٥١

إلى هذا الحدّ ولا تبلغه ، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به عنها ألم المؤذي المهيّج لها عليه لا غير ، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع ، بل استعانوا بالعقل — الذي فضّلهم الله به على البهائم وأعطاهم إياه ليروا مساوي الهوى ويزمّوه ويملكوه — في التسلّق على لطيف الشهوات وخفيّاتها والتحيز لها والتثوّق فيها ، وجب عليهم وحقّ لهم ألا يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ، ولا يزالوا متأذين بكثرة البواعث عليها ومتحسّرين على كثرة الفاتت منها غير مغتبطين ولا راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط في — وذم ل في — (١٠) إلى عبودية : سقط في — (١١) من الطبع في — (١٣) لما : سقط ل — بل : ولو ل — (١٤) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوي في — (١٦) وجب عليهم و : سقط ل — منها إلى : سقط ل — يزالوا متأذين لكثرة في — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : مال

ونقول أيضاً : إنَّ العُشاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتَعَذُّمِ لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون : ويألمون من حيث يظنون أنهم يلدنون .
وذلك أنهم لا يتألمون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسهم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُرْبٍ مُنْصَبَةٍ وَغُصَصٍ مُتَّصِلَةٍ من غير نيل مطلوبٍ بَتَّةً . والكثير منهم يصير لِدوامِ السهر والهم وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدُّوق والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حِبال اللذة وشيأ كما في الردى والمكروه ، وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والمهلكة . وأما الذين ظنوا أنهم يتألمون لذَّة العشق كَمَلًا ويصيونهُ مَن ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً . وذلك أنَّ اللذة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذى الباعث عليها الداعى إليها : ومَن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعى وهذا وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقاً صدقاً إنَّ كل موجود ملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بدَّ منه اضطراباً بالموت ، وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرقة بين الأحبة . وإذا كان لا بدَّ من إساعة هذه الغُصَّة وتجرُّع هذه المرارة فإنَّ تقديمها والراحة منها أصح من تأخيرها | والانتظار لها : لأنَّ ما لا بدَّ من وقوعه متى قدَّم أزعج مؤونة الخوف منه مدَّة تأخيرهِ . وأيضاً فإنَّ منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حُبُّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإنَّ العشق متى

(١) لذة في — (٤) ومصيبة في — (٥) من مطلوب في — الهم والسهر في — (٦) محال في — (٧) شبكتها في — وأدت بهم في — الثفوة في — (٨) العُشاق في — (٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى في — فان ملك في — (١١) قول حق ان في — (١٢) وأقول إن في — (١٤) سائر : سقط في — (١٦) أزعج ، صححنا (راجع ص ٤١ س ١٠) : زيج ل ، رجع منه الخوف في

انضمَّ إليه الإلْف عسر النزوع عنه والخروج منه : فإنَّ بِلْيَةَ الإلْف ليست بدون بِلْيَةِ العشق : بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُحْتَطاً ، ومتى قصرت مدَّة العشق وقَلَّ فيه لِقَاءُ المحبوب كان أخرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلْف .
والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وزمَّها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنَّ فلاطن الحكيم احتجَّ بها على تلميذه له بلى بحبِّ جارية فأخلَّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتَى به : فلما مَثَلَ بين يديه قال أخبرنى يا فلان هل تشك في أنه لا بدَّ لك من مفارقة حَبِّكَ هذه يوماً ما ؟ قال ما أشك في ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، وأزح ما بينهما من خوف المستقبل الباقي بحاله الذى لا بدَّ من مجيئه وصعوبة معالجته ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلْف إليه وعَصْدِهِ له . فيقال إنَّ التليذ قال لفلاطن إنَّ ما تقول أيها السيد الحكيم حقٌّ ، لكنى أحيدُ أنتظارى له سلوة بمرور الأيام عني أخفَّ على . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تَخَفْ إليها : ولم أمنت أن تاتيئك الحالة المفرقة قبل السلوة وبعد الاستحكام : فتشددت بك الغُصَّة وتضاعف عليك المرارة . فيقال إنَّ ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعاه وأثنى عليه : ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير مُخْلِ بها بَتَّةً . ويقال إنَّ

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد في — (٣) ويعاونه : سقط في — (٦) افلاطن (كذا دائماً) في — كان بلى في — فأخل فكره في — (٧) مجلس : سقط ل — (٨ — ٧) قال له يا فلان أخبرنى في — (٨) حبيبك في — (١٠) وأزح ، صححنا : وازيج ل في — الحال في — مجيئها في — معالجتها في — (١١) ذلك التليذ في — لفلاطن في — (١٢) أما ما يقول ... فهو حق في — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عني : سقط ل — (١٤) وامنت في — (١٥) في تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة في

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعظلم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجل وصرف كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة ٢
ولأن قوماً رُعنوا | يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخيظ ٥٢ ظ
ركبك كسحاقهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإنما نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إن هؤلاء القوم يقولون إنَّ العشق إنما يعتاده الطبايعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة . وإنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة . ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ في هذا المعنى ، ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ١
ويتخطونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنَّ رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاء يعرفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المجديّة النافعة . ١٢
ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط : ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من ١٥
الأمم العالم الكلي أنه ليست أمة من الأمم أرق فطنة وأظهر حكمة من اليونانيين ، ونجد العشق في جملتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّ ما ادّعوه ، أعني أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحاب الطبايع الغليظة والأذهان البليدة ، ومن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه ١٨

(١) تلاميذه ق — (٢) همل — (٥) لسحاقهم ق — بالطرفاء والأدباء ق — (٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبايع ق — فانه ل — (٨) ونحوه : سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يطلان ق — (١٢) الصناعات المحدثى ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم ق — (١٥) المامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو في سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأمّا احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء فإنما نقول : إنَّ السرو والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا لا يوجد أبداً إلّا مع كال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن ٣
يكون المُشاق من هؤلاء من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة واللباقة . ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدّون ولا واحداً من هذه حكمة ولا ٦
الحاذق بها حكيماً . بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضى والطبيعى والعلم الإلهى مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه . ولقد شهدت ذات يوم رحلا من متخلفيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام . ٥٣ و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر . وهو يجاريه وينشده ويذخ ويشمخ في خلال ذلك بأنفه ويُنطب ويبالغ في مدح أهل صناعته ويرذل من سواهم ، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفة منه بجمله ١٢
وعجبه ويتبسّم إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريج ، فقال له الشيخ يا بنى هذا علم من لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال سل فتانا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاضطرابيّة ، فإنه بمن يرى أن من ١٥
مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه . فقلت خبرنى عن العلوم اضطرابيّة هي أم اصطلاحية ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمد ، فبادر فقال العلوم كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصاية أن عليهم ١٨

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق — (٥) والحكم إنما هي ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متخلفيهم ل — (١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — وببالغ : وبلغ ل ، سقط ق — ويمدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لي اسئل ق — (١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحى، فأحب أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لم دونه في هذا الباب .
 فقلت له فمن علم أن القمر يتكسف ليلة كذا وكذا، وأن السقمونيا يطلق البطن
 متى أخذ ، وأن المرداسنج يذهب بجموضة الحَلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صح
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عما به نحوت . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية ،
 ظناً منه وحسباناً أنه يتنبأ له أن يدرج النحو في العلوم الاضطرارية . فقلت له
 خبرنى عن علم أن المندى بالنداء المفرد مرفوع وأن المندى بالنداء المضاف
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرارياً طبعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يثبت أن هذا الأمر اضطرارى مما
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافته مع ما لحقه من استحياء
 وخجل شديد واعتام . وأقبل الشيخ يتضحك ويقول له ذُق يا بنى طعم
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة ما ذكرنا ليكون
 أيضاً من بعض المنبهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض في هذا
 الكتاب إلا ذاك . ولسنا نقصد — بما مر من كلامنا هذا من الاستجبال
 والاستنقاص — لجميع من عني بالنحو والعريضة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإن
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم ، بل للجهال من هؤلاء الذين
 لا يرون أن علماً موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمى عالماً إلا بهما

(١) فأحب ... الباب : سقط ق — (٢) في ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل —
 (٥) يبين عن شيء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتنبأ : سقط ق — يدرج : سقط
 ق — من العلوم ق — (٧) أخبرني ق — (٨) أو اصطلاح وشئ مصطلح ق — (٩) عليه : سقط
 ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠) — (١١) الاستحياء
 والحجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق —
 مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* أورد هذه القصة ألبيا النصيبى في رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه في توطئتنا ص ٣

وقد بقى علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم
 لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن
 يُعدّ العشق منقبة من مناقب الأنبياء ولا فضيلة من فضائلهم ولا أنه شيء
 آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعدّ هفوة وزلة من هفواتهم وزلاتهم .
 وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بته ،
 لأنه إنما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على
 ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقتدى بهم فيه ، لا على هفواتهم
 وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
 منهم .^٩ فأما قولهم إن العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة .
 فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويحتاج
 فيه إلا النساء وذوو الخُث من الرجال ؟ ويقال إن رجلاً دعا بعض الحكماء إلى
 منزله ، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل في
 نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة . ويقال إن ذلك الحكيم تأمل كل شيء في
 منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلما استشاط وغضب من ذلك قال له
 لا تغضب : فإني تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسمى ولا أرذل
 من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إن ذلك الرجل
 بعد ذلك استخف بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولاً : سقط ل — (٢) الأنبياء عليهم السلام ل — (٣) الأنبياء عليهم السلام ق —
 (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسد ك — ويحتاج فيه : سقط
 ق — (١٢) السرو ك ، الشرف ق — (١٣) — (١٤) الحكيم أراد أن يصف وتأمل كل ما في
 المنزل فلم ير أقيح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له
 ل — (١٥) شيئاً أسمى ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال انطق ق — بما
 كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأثرت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأننا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا قبيل الإلف فإننا قائلون في مائتيه والاحتراس منه بعض القول ، فنقول : إن الإلف هو ما يحدث في النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحب ، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمي وترداد على الأيام ولا يُحسّ بها إلا عند مفارقة المصحب . ثم يظهر منها حينئذ | دفعة ٥٤ و أمر مؤذٍ مؤلم للنفس جداً . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلا أنه في بعضها أوكد منه في بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرض لمفارقة المصحب حالاً بعد حال . وأن لا يُنسى ذلك ويُفعل البتة بل تُدرّج نفسه إليه وتُمرّن عليه . وقد بيّنا من هذا الباب ما فيه كفاية . ونحن الآن قائلون في العُجب

الفصل السادس

في العُجب

أقول : إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق حقه واستقباحه للقيح منها دون حقه ، ويكون استقباحه للقيح واستحسانه للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حبه وبُغضه — بمقدار حقه ، لأن عقله حينئذ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدنى فضيلة عظمت عند نفسه وأحب أن يُمدح عليها فوق استحسانه . وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) في بسى بكثير ك — المحبوب ق — (٧) ولن يناسق — (٨) وقد أنبأنا — (١٠) في دفع العيب وغيره ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢-١٣) دون ... للحسن : سقط ق — (١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٥-١٥٠) ما قد ذكرناه فإن كانت لنفس الإنسان أدنى حسنة عظمت ق — (١٦) هذه الحاصل ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

° ورد ابتداء هذا الفصل (إلى ص ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») في القول السادس من الباب الأول من كتاب السكراني

ذلك ويلغون من تركيته ومدحه ما يحب . ومن بلایا العُجب أنه يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العُجب ، لأن العُجب لا يروم التزديد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يُعجب بنفسه . لأن العُجب بفرسه ٣ لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره منه ، والعُجب بعمله لا يتزید منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً . ومن لم يستزد من شيء ما نقص لا محالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأن هؤلاء — ٦ إذا كانوا غير مُعجبين — لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزידين مترقين ، فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجب ولا يلبث المُعجب أن يتخلف عنهم . وبما يُدفع به العُجب أن يَكلَّ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ١ قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقوم أخساء أدنياء ليس لهم حظّ وافر من الشيء الذي أعجب به من نفسه ، أو يكون في بلد هذه حالة أهله . فإنه من احتسب من هذين البابين لم يزل يرد عليه ١٢ كل يوم ما يكون به إلى تنقص نفسه | أميل منه إلى العُجب بها . وفي الجملة ٥٤ ظ فإنه ينبغي أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ، ولا تصغر ولا تقل حتى ينحط عنهم أو عن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهو العُجب وخسة الدناءة ، وسماه الناس العارف بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية ، فلنقل الآن في الحسد ١٨

(٣) الذي فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤-٥) أن فرساً... أن فيه : سقط ق — يتزید فيه ل — (٦) هم منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستزيدين ل — مترقين : سقط ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠-١١) وأن لا ... من نفسه : سقط ق — (١٤) فانه لا ينبغي أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل — (١٧-١٨) فلنقل .. الحسد : سقط ق

الفصل السابع في الحسد*

٣ أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشرّ في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمون الشرير من يلتذّ طبعاً مصارّ تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يترّوه ولم يسوّوه ، كما أنهم يسمون الخير من أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس وتفقّهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يئيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه ، والحسد يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بثّة ولو مما لا يملكه ، وهو داء من أدواء النفس العظيم الأذى لها . ومما يدفع به أن يتأمل الماقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرير حظاً وافراً إذ كان الحسد يرسم بأنه السكاره لما وقع بوفاق من لم يترّوه ولم يئى به . وهذا شطر من حدّ الشرير ، والشرير مستحقّ للبقى من البارى ومن الناس . أمّا من البارى فلا نه مضادّ له في إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضلّ على الكل المريد الخير للكل . وأمّا من الناس فلا نه مبغض ظالم لهم ، فإن من أحبّ وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان من لم يترّوه ولم يئى به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإن المحسود لم يزل عن الحاسد شيئاً مما هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طبعاً : سقط ق — (٥) مضارق — في الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يشوه ق — (٦) بانفاق ق — فالحسد أمر ق — (٧) لا يحبّ و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لها ق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلى ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) في يده ق

* أورد الكرماني هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعني المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسد من أجل غيبتهم عنه فليصورهم بأحوالهم وما يتقبلون فيه من نعيمهم . فإن كان حُماً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانهم فإن حُماً مثله الحزن والاعتماد لما نال من بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصوّر مثلها من الغيب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها في مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس في حدّ الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضارّ والمؤن . وليس ينبغي أن يسمّى ولا واحد من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغي أن يسمّى الحاسد مطلقاً من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتّة ، ويسمّى بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما . فأمّا إذا جاءت المؤن والمضارّ فإنها تحدث في النفس عداوة بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — في الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فإن وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانهم فإن الواجب أن لا يحزن ولا يغم لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) في يده ق — (٨) من الأمور ق — الغيب عنه ل — (٩) ان تصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسى بليغ ... غيره ك : سقط ق — (١٥) ما : سقط ل

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ «نفع ما») فيما اقتبسه الكرماني من قول الرازي

التحاسد لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإننا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلده ما ولا يكادون يجحدون في أنفسهم كراهة لذلك ؛ ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أرأف بهم وأنظر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤثّر في هذا الباب من فرط محبتهم لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمر معهم اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتدّ عليهم سبقه إياهم إليها . ولم يرخصهم منه تعطفه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأن أنفسهم متعلّقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق لا غير لا يرخصهم سواء ولا يستريحون دونه . وأما المالك الغريب | فن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصورون كمال سبقه لهم وقضله عليهم فيكون ذلك أقلّ لنعيمهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل هذا إلى العقل ويتأمّل في هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لحقّ الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجه في العدل بقية ، وذلك أنه لم يمنع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن حصله وحظي به دونه . وليس الخطأ الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحقّ به أو أحوجّ إليه ، فلا يبغضه إذا ولا يحقّ عليه بل ليحقّ على جدّه أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين الماشرين ق — (٢) أن الرجل الغريب سيمك ق — (٣) — (٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق — (٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثّر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى الغروب فيه ... إليه ق — (٨) واشتدّ : سقط ق — سبقه ق — إليها ، صححنا : إليه ل ، سقط ق — (٩) بما : التي ق — (١٠) دونه ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حالته ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في الدواوة ل — أن يحصله ويحظى به دونه ق — (١٧) إذا : سقط ق

تراخيه : فإن أحدهما هو الذي حرّمه وأقعدّه عن بلوغ أمّله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عم أو قريباً أو معرفة أو بلدياً كان أصلح للحاسد وكان أرحى لحيره وآمن من شرّه ، إذ بينهما وصلة التخشّ وهي وصلة طبيعية وكيدة . وأيضاً فإنه إذا كان لا بدّ أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمثرون والمكثرون ولم يكن الحاسد ممن يؤمّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكرهيته أن يبقى عليه وجه في العقل بقية . لأنه سواء عليه بقي فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزّم بصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه . وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد ممّا لا لذة فيه . وإن كان فيه مناشئ فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مضّر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يذهلها ويعزب فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة . مثل طول الحزن والهم والفكر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر وسوء الاعتداء ، ويعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج . وإذا كان العاقل يزّم ببقوله الهوى — المقرّب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون ممّا يعقب مضرة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه

(١) وأبعد عن ق — (٣) أرجال ق — (٤) لم يكن يد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكرهية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) القرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأول به أن ق

* أورد الكرماني هذا الفصل (إلى ص ٥٢ س ١ « بياله ») فيما اختبه من قول الرازي

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإن الحسد نعيم العون
والمتقن من الحاسد للمحسود : وذلك أنه يدبهم غمّه ويذهل عقله ويعذب
جسده ويؤهن ياشغال نفسه وإضعاف جسده كيداً للمحسود وسعيه عليه إن
دام ذلك . فأرى رأي هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذي لا يجلب على صاحبه إلا
ضرراً أو أي سلاح أحق وأولى بالأطراح من الذي هو جنة للعدو وجرح للحامل ؟
وأيضاً فإن مما يحجر الحسد عن النفس ويسهل ويطيب لها الإقلاع عنه
أن يتأمل العاقل أحوال الناس — في رقيهم في المراتب ووصولهم إلى المطالب —
وأحوالهم مما صاروا إليه من هذين البابين : ويُجيد التثبت فيه على ما نحن
ذاكروه هاهنا ، فإنه سيهجم منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلافها عند
الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسد من عظمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود
وتمتعها بها ليس كذلك . أقول : إن الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستجملها
ويودّ ويتمنى بلوغها والوصول إليها ، ويرى بل لا يشك أن الذين قد نالوها
وبلغوها هم في غاية الاغتراب والاستمتاع بها : حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح
ولم يُسرّ بها إلا مدّة يسيرة بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكن منها ويُعرف بها ،
ويكون هذه المدّة عند نفسه مسعوداً معتبلاً بها : حتى إذا حصلت له هذه
الحالة — المتمتعة كانت — واستحكم كونه فيها ومملكه لها ومعرفة الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد — (٣-٤) ان رام ذلك ولى ل — (٥) أحق و : سقط
(٧) إلى المراتب ق — (٨) وفي أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفي أحوالهم ... بابين :
سقط — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها
من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) وينشئ : سقط ل — (١٣) م : سقط ل —
(١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأثفت منا رواية الكرماني وهي تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأثفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورفات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سمّت نفسه إلى ما هو فوقها وتعلقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل
واستزدل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته وأمله ، وصار بين هم
وخوف : أما الخوف فن الزول عن الدرجة التي نالها وحصلها ، وأما
الهم فبأنه لا يقدر بلوغها . فلا يزال متفتّلاً لها متنصّصاً بها زارياً عليها ، متعب
الفكر والجسد في إعمال الحيلة | للتنقل عنها والترقي منها إلى ما سواها ، ٥٦ ظ
ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه
منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل
من دُنيا ناله مما يستغنى عنه في إقامة العيش ، وأن لا يظن أن أصحاب الفضل فيها
والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم من فضل عروض
الدنيا . وذلك أن هؤلاء لمطاوله هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة
واللذة ودوامها — إلى أن لا يلتذوها : لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي
الاضطراري في بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذائم بها من التذائم كل
ذی حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيتهم في قلة الراحة ، وذلك أنه من
أجل أنهم لا يزالون يُجدّون منكشّين في الترقّي والعلو إلى ما فوقهم ثقل راحتهم ،
حتى إنها ربما كانت أقلّ من راحة من هو دونهم ، ولا ربما بل هي في أكثر
الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها أخذاً فيها بعقله
طارحاً لهواه عليم أن الغاية التي يمكن بلوغها من لذاة العيش وراحته

(١) هو : سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والغم ق ف —
(٤) فالذي ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنصصاً : سقط ق ف — مزريق ق ف —
(٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته في هذه الثانية وفي ق ف —
(٧) فحق ل — (٨-٩) الفضل والابتار منها ق ف — (٩-١٠) لهم من ... ودوامها :
سقط ق ف — (١٠-١١) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلتذوها ق ف —
(١٣) يكون قصدم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هي ق ف —
أكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — أخذاً فيها : سقط ق ف

هي الكفاف ، وأن ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضل الراحة عليها . فأى وجهٍ للتحاسد إلا الجهل بها واتباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية : فلنقل الآن في الغضب *

(١) هو الكفاف في ف — وما فوقه ل — مقاربة في ف — بعضاً لبعض في ف —
(٢) والكفاف في ف ، والكفاف بل للكفاف ل — وأى في ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٤ - ٣) فلنقل . . . الغضب : سقط في ف

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوه في الفصل السابع في الحسد قول يجرى — في امتناع وقوع الانتفاع في الفرض المقصود بالكتاب ، وكونه الأمر في نحو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به منبأ لغير النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في نحو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالأعلال عن ذاتها وإيادها منها . وأن يتم للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتوهمه ، كالعين تنصر بها الموجودات المشتهاة المرغوب فيها من مأكل وشهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشمية والنفحة المطرية ، وكالأف تترك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالشم تترك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبصرة تترك بها البوينة والنعومة . وكيف يتصور في النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمر على نظام يحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تمنعها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تحولها وتحصيلها ، كلاً إلا بيباع من خارجها — كما قلنا — بمنع وقهر وبيع وعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت العالم الإلهية وأقامت الناسك الشرعية فغفلت ذاتها عن اتباع هواها استحققت أن تكون عاقلة . فأما وهي تابعة لهواها ، متجة مرادها وطفوها ، فهي في الرية قائمة إلى أن تبث في العلم والعمل . ثم وكوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالأعلال إلى ذاتها ، وهي خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طلب جنسانى — بذكره ما يورث الحسد من النعم والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طلباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضربها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم » على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانى ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

في دفع الغضب *

إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقام من المؤذى . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدّه حتى يفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشدّ وأكثر منها في المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يكثّر تذكّر أحوال من أدّى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله . ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه . فإن كثيراً ممن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح ، تجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر مما نال به من المغضوب عليه . ولقد رأيت من لكم رجلاً على فكّه فكسّر أصابعه حتى مكث يعالجها أشهراً ، ولم ينل المالكوم كثير أذى . ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه ، وأدّى به ذلك إلى السيل وصار سبب موته . وبكنا أخبار أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يمزّ عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، وربّما لم يستدركوه آخر عزمهم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تنبّ بغيرها على القفل فتعصّه إذا تعرّس عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق . فإن الإنسان إذا أكثر تذكّر أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه .

(٢) في الغضب ل — (٣) لها به في ف — (٤) حتى يفقد في ف — (٥) المضرة ك: سقط ل في ف — (٦) من قد أدّا به الغضب في ف — (٨) لكم أو نطح في ف — (٩) وقد في ف ، فقد ل — على رأسه في ف — حتى بقي في ف ، فكك ل — (١٠) يعالجها مدة ل — المالكوم من الأذى مثل ما ناله في ف — ورأيت أيضاً في ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم . . . ما طالت في ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم في ف — (١٤-١٣) وقد . . . فتحه: سقط في ف — بغيرها: سقط — (١٥) إذا فكروا أكثر في ف — إذا ذكر ل

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، واقتبس منه ابن الجوزى في كتابه « الطب الروحاني » (راجع توطئتنا ص ٤)

وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال القبيحة في وقت غضبهم إنما أتوا من فقد عقولهم في ذلك الوقت . فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت غضبه فعل إلا بعد الفكر والروية فيه ، لئلا ينكس نفسه من حيث يروم إنكاه غيره ، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في وقت المعاقبة بريئاً من أربع خلال : الكبر والبغض للعاقب ومن صدق هذين ، فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية : والآخرين إلى أن يكونا مقصرتين عنه . وإذا أخطر العاقل بياله هذه المعاني وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمين أن يعود عليه منه ضرر في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله .

الفصل التاسع في أطراح الكذب*

هذا أيضاً أحد العوارض الردية التي يدعو إليها الهوى . وذلك أن الإنسان لما كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يحب أن يكون هو أبدأ المخبر المعلم ، لما في ذلك من الفضل له على المخبر المعلم . وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً والمأ

(١-٣) وينبغي ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أتوا ق ف — (٣) فلا يحدث منه فعل إلا ك — ينكس في نفسه ل — أن ينكس غيره ق ف ، النكاسة في غيره ل — (٤-٧) وينبغي ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط ق ف — وأمين من أن ل — (٩) وفي جسده ق ف — (١١) في الكذب ل — (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرماني ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتابه ولحسن بقبته

وندامة ، ونجد الكذب يحجب على صاحبه ذلك ، لأن المدمن للكذب المكثّر منه لا يكاد تخطئه الفضيحة ولا يسلم منها ، إما لمناقضته تكون منه لسهوّ ونسيان يحدثان | له . وإما لـ لم بعض من يحدثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر . وليس يصيب الكذاب من اللئذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يدفع إليه — ولو مرة واحدة في عمره كله — من همّ الحجل والاستحياء عند اقتضائه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدراً ولم يكن في غاية الخسة والدناءة . فإن مثل هذا لا ينبغي أن يُعدّ في الناس فضلاً عن أن يكون يقصد بكلام يطمع به في صلاحه . ومن أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يفتّر الجاهل بذلك ، إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف أو لا يأمن معه الفضيحة ، بل يظهر ويأخذ بالحزم في ذلك

وأقول : إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فتوخ منه يقصد به المخبر إلى أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشف الخبر عنراً واضحاً نافعاً للمخبر ، موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك . مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من ملك ما أنه مزّيع على قتل صاحب له في يوم

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسوق ق ف — (٣) يعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلاً عن أن يوازي ما ينسب إليه ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام قطع به ق ف — (١٠) كثيراً ... بذلك : سقط ق ف — (١١) لا يورط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل ق ف — له : سقط ل — انكشف ق ف — (١٥) موجباً لسوق ق ف — ما سبق إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقة كذلك ») — (١٦) أنه لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غير ، وأنه متى انقضى يوم غيب ظهر الملك على أمر ما يوجب أن لا يقتل صاحبه هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كئزاً وأنه يحتاج إلى معاوته عليه في يوم غيب ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعلمه بل يكسده بالحفر والبحث عن ذلك الكئز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه أخبره حينئذ بالأمر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على خلاف ما حكاه بمقتض . إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمُخبر . فهذا وما أشبهه ونحوه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعقِب صاحبه فضيحة ولا مذمة ولا ندامة بل شُكراً وثناءً جميلاً . وأمّا النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي كشفه الفضيحة والمذمة . أمّا الفضيحة فإذا لم يكن على المُخبر من ذلك ضررٌ بته كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا ، بما لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا إلى التعجب منه فقط . وأمّا المذمة فإذا جلب على المُخبر مع ذلك ضرراً كرجل حكى لصاحبه عن ملكٍ ببلدٍ ما شاسعة رغبة في قربه وتوقافاً إليه ، وحقق في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبته كذا ، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً مما يُخلفه ، حتى إذا تعنى صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك الملك لم يجد شيئاً من ذلك حقيقة ، ووجده حَقّاً مُغضباً عليه فألقى على

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —
(٣) وبكده ق ف — (٦) صاحبه أولاً : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جيلاً : سقط ق ف — المذموم لهذا الغرض : سقط ق ف —
(١٢) الكاذبون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فإذا حدث ... ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة في : سقط ق ف — قربه وتوقفه وحقق ق ف —
(١٥) كذا وكذا ق ف (مرتبن) — (١٧) ونحوه على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أن الأول بأن يسمّى كاذباً ويُجنب ويحترس منه من كذب لا لأمر اضطر إليه ولا مطلب عظيم ينال به ، فإن من استحسّن الكذب وأقدم عليه لأغراض دنيئة خسيسة كان أخرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة * ٢

الفصل العاشر

في البخل

إن هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق . وذلك أننا نجد قوماً يدعومهم إلى التمسك والتحفّظ بما في أيديهم فرط خوفهم من الفقر وبعد نظرهم في العواقب وشدة أخذهم منهم بالحزم في الاستعداد للثبات والنوائب ، ونجد آخرين يلذون الإمساك لنفسه لا لشيء آخر ، ونجد من الصياني الذين لم يستحكم فيهم الروية والفكر من يسخر بما معه لقرائه من الصياني ونجد منهم من يبخل به . فمن أجل ذلك ينبغي أن يُقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الأول : سقط ق ف — كذاباً ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف —
(٧) أما وجدنا ق ف — والحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرم ق ف —
أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — في الصياني ل — (٩-١٠) من الصياني ... الفكر : سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل التاسع في الكذب قول لا يتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهي في كل أحوالها تامة هواها ، طالبة نيل مرادها على أيّ حالة كانت وغاية من علم يقظها عن قول المحال فتكون صادقة . وما ذكره من قصيه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز ما أجاز . هذا والصدق الذي هو فضيلة النفس ليس بكلي فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ، كالغيبه التي هي وإن كانت صدقاً فهو محدود فيما يكون خارجاً في مراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف الكذب الذي هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » ص ٦٠ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذي إذا سُئل صاحبه عن السبب والعلّة في إمساكه لم يجد في ذلك حجةً بينةً مقبولةً تنبئ عن عُذر واضح . لكن يكون جوابه ملزماً مرفقاً ملجئاً مشجعاً . وقد سألت مرةً رجلاً من المُمسكين عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت أبين له فسادها وأنه ليس بما اعتلّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من الإمساك . وذلك أتى لم أسمه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجحف به أو يحطه عن مرتبته في غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أحبُّ | وكذا أشتي . فأعلّته حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ؛ إذ كان ما يعتلّ به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في العاقبة . ° فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصلح ولا يُقارَّ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) منبجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة ق ف — (٦) أن يجود من رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن أن يجوب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) ومكذّي انتهى ق ف — (٨) قد جاز عن ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزاً» ص ٦١ س ٢) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى في هذا الفصل . وقال الكرمانى ردّاً على كلام الرازى : منها قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام الفل ، وذلك محال . فإنّ تضبط النفس بمالها والبخل به والشج عليه ليس إلاّ لما يوجه هواها من التّوّل وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتموّل الفار والنمل والحفّاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تضبط به النفس للحوادث والأمن من الفقر والثكبات هو الذى يوجه الفل لمود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من المعلوم أنّ المدخر للثكبات والحزن إنّما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعمال نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر ولكانت تعطى وتنقى في وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد بعضها على الذات ، ولا تخاف الفقر كالآيخاف ذو ديانة واعتقاد إلى الموت ولا الفقر ولا يزال بما يصيب جسده من مكروه ، كسفرات وفيثاغورس وأمثالها في زهدهما من القدماء ، وكلى بن أبى طالب وصيّ نبي ربّ العالمين صلوات الله على الذى كان في صومه محتاجاً إلى ما يطر عليه ، فكان له ولبن في داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثّر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأما من كان له عُذرٌ بين واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن العقل والروية ؛ ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل ممسك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثانى من هذين البابين ؛ وذلك أنّ من كان من الناس آيساً من أن يبلغ إمساكه رتبة أعلى وأجلّ من التي هو فيها — كمن كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس لاحتجاجه بالباب الثانى من هذين البابين وجهٌ بته

الفصل الحادى عشر

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والمهمّ

إنّ هذين العارضين وإن كانا عرّصين عقليّين فإنّ فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط ل ك (راجع ص ١٧ س ٣) ، في قصد الضارّ من الفكر والمهم ق ف — (١١) هذين الرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراص أربعة ليفطر عليها ، فبجاه المسكين واليتيم وتعرّضاً للسؤال يباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الفقار الذى لا يبيت معه في داره ما يفضّل عنه لقلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالها من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا وصيّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيها وكله إلى النفس من مقاومة هواها في ذلك إلى كفائتها بذاتها ، وهل التضبط بالفتيات والشاح بها إلاّ ذات النفس التي لا نهوى ولا تختار إلاّ ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعى ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «وتحوى» ص ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأوّل من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند نقده لكلام الرازى : فمن المعلوم أنّ النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه خوشرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأشفس أنواع الحيوان

الآلم والأذى ليس هو — في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون العاقل يريح الجسد منهما وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهد وينهك ويقطع بنا دون قصدنا . ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم فيهم ، فبعض يحتمل الكثير منهما من غير أن يُضِرَّ ذلك به ، وبعض لا يحتمل فينبغي أن يتفقد ذلك ويتدارك قبل أن يعظم وأن يتدرج إلى الازدياد منه ما أمكن ، فإن العادة تُعين على ذلك وتقوى عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها نفسها . بل لكي تتجدد وتقوى به على العدو في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبليغ مطالبنا . فإنه كما أن قصد الرجل السائر في إعلاف دابته ليس إلى أن ينيلها لذتها بل إلى أن | يقوِّها على بلوغ مكانه ومستقره ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا . فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن في مثلها بلوغها ، ولم تكن كالذي أهلك راحته قبل بلوغه أرضه التي يؤمها بالحل عليها والحرق بها ، ولا كالذي شغل يأسمانها وإخصابها حتى فاتته الوقت الذي كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقره . وسنأتي في ذلك بمثل آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحب علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همه وشغله

(١-٢) ليس ... الناطقة : غير محمود في ف — هو : سقط ك — (٢-٣) يكون العاقل : سقط في ف — (٤) وينهك : سقط ك في ف — (٥) اختلفت في ف — (٦) الكثير منها ل في ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط في ف — (٨) لا لها نفسها اعني الابدان في ف — (٩-١٠) وتقوى به القدر في ف — مطلبنا في ف — (١١) ليس أن في ف — بل لكي في ف — (١٢) في الاستعمال لمصالح في ف — (١٣) فانا إذا في ف — (١٤) التي أهمها في ف — (١٥-١٦) ولا كالذي ... مستقره : سقط في ف — (١٧) أقول لو : سقط في ف — واشغل في ف

بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس وثوفرستس وأوديمس وخرؤسبس وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة مثلاً ، فأدام الفكر والنظر وأقل الغذاء والراحة — ومما يتبع ذلك ضرورة دوام السهر — ، أقول إن هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالنخوليا وإلى الديق والذبول قبل مضي تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم . وأقول لو أن رجلاً آخر أحب أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله ومل من لذاته وشهوته ، فإذا عرض له أدنى شغل أو تحرّك في أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيها كان فيه أولاً ، أقول إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا يدانيه . فقد عديم هذان الرجلان مطلوبهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهمونا التي نروم بها بلوغ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط

الفصل الثاني عشر

في دفع النغم

إن الهوى إذا تصوّر بالعقل فقد الموافق المحبوب عرّض فيه النغم . ونحتاج في بيان أن النغم عرّض عقلي أو هوائي إلى كلام فيه فضل طويل ودقيقة .

(١) وافلاطن في ف — (٢) واوديمس ... وارسكندروس : سقط في ف — (٣) فاذا دام ل — والراحة ودوام السهر في ف — (٤) يقع في ف — (٥) تمام : سقط في ف — (٦) وأقول لو أن : سقط في ف — ورجل آخر يجب علم الفلسفة واستكمالها إلا أنه ينظر في الموافق وبعد الوقت في ف — (٧) لذته وشهوته في ف — (٨) الرجل : سقط ل — في عمره : سقط في ف — (٩) نروم : سقط ل — (١٠) مطلوبنا لنيله ولا نعدمه في ف — ولا افراط في ف — (١١) بيان ذلك أن في ف — إلى كلام ... دقة : سقط في ف

وقد ضمنا في أول هذا الكتاب أن لا تتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بد منه في غرضه الذي أجريناه إليه : ومن قبل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى ٢ ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به ٣
أدنى مسكة من علم الفلسفة أن يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي ٥٩ ظ
رسمنا به الغم في أول هذا الكلام . إلا أننا نحن ندع ذلك وتتجاوز به إلى ما ٦
هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه « لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد حق لنا أن نحال لصفه ودفعه أو التقليل منه والتضييف له ما أمكن . وذلك ١
يكون من وجهين . أحدهما بالاحتباس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله وإما أكثر

(١) وقد ذكرنا في أول الكتاب ق ف — (٢) في الفرض ق ف — أجريناه به إليه ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف — (١٠) دفع ما حدث منه ق ف

ها هنا استأنف ما اقتبه الكرماني من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩ (« عند قدما ») . وقال الكرماني ردّاً على الرازي : وقوله في الفصل الثاني عشر في دفع الغم « إن الأكثر غمّاً من كانت محبوباته وملكانه أكثر ، والأقل غمّاً من كانت محبوباته ومقتنياته أقل ، وبحسب كثرتها وقتها عند فقد إياها يكون غمّه » وإن كان صحيحاً وحققاً صريحاً فليس مما ينفع أو يكون طياً روحانياً ، بمجرد قوله بقاء للنفس على قطع موادّ الهوم والهوم عنها بالامتناع عن الجمع والتولّد ، مع العلم بجزها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانها الإمساك عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأبى وتندره ، كالسكران الذي لا يقبل إلا ما يريد ولا يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يقفه فعله ، مع البقيين بأنها لو ملكت المشرق لئازعتها ذاتها إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . ولأنما يكون طياً روحانياً ما كان فاعلاً في ذات النفس ما تصير به غالية للذم تتركه ما يوجب هواها فيمن الأمور المخالفة لأوامر الله في مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا في صدر الكتاب . وما تضر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما حافظت على إقامة مناسك الدين وسنته فجملتها طياً تدور عليه في أفهامها وأعمالها ، فتكون لها آلة في إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقلاً أو يضعف ما يحدث منه ، وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها

أقول : إنه لما كانت المادّة التي منها تتولد الغوم إنما هي فقد المحبوبات ، ٣ ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدّ حُبّاً ، وأقلّ الناس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد ٦
ينبغي إذا للعاقل أن يقطع موادّ الغوم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب فقدّها غمّاً ، ولا يغترّ وينخدع بما معها — مادامت موجودة — من الحلالة ، بل يتذكر ويتصور المرارة المتجرّعة عند فقدّها ١

فإن قال قائل إن من توفّي اتخذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من الغم عند فقدّها فقد استعجل غمّاً . قيل له إنه وإن كان هذا المتوفّي المحترس قد استعجل غمّاً فليس ما استعجله بمساوٍ لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتنام ١٢
من لا ولد له كإغتمام من أصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممن يغتم بأن لا يكون له ولد فضلاً عن غيره ممن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتم له بنة — ولا غمّ من لا معشوق له كغمّ من فقد معشوقه . وقد حكي عن بعض ١٥
الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولداً . فقال إنني من السعي في إصلاح جسدي هذا ونفسي هذه في مؤن وغوم لا أقوام لي بها ، فكيف أضمّ وأقرن إليها مثلاً ؟ وسمعت امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرق على ١٨

(٢) وذلك ك : سقط ق ف — ذاكرها إن شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف — إنما هو ك -- المحبوب ق ف -- (٦) وهو لها ك -- (٧) إذا : سقط ق ف -- (٨) ولا ينخدع ويترق ق ف ، ولا ينخدع ك -- (٩) يتذكر و : سقط ق ف -- ويتجرعها عند ق ف -- (١٠) يتوقى ق ف -- (١١-١٢) قيل ... غمّاً : قلنا ق ف -- بماوى ما ق ف -- (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يتم ل -- بنة : سقط ق ف -- (١٦) من الشغل ق ف -- (١٧) غسى هذه وجسدي هذا ق ف -- وكيف ق ف -- (١٨) إنها : سقط ق ف

وليد لها أُصِيت به وأنها توفت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرزق ولداً تُبلى فيه بمثل بلاتها . ومن أجل أن وجود المحبوب | موافقٌ ملامٌ للطبيعة وفقدته ٦٠
 ٢ مخالفتٌ منافرها صارت تحسّ من ألم فقد المحبوب ما لا تحسّ من لذة وجوده .
 ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يحسّ لصحته بلذة ، فإن اعتلّ بعض أعضائه أحسّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوبات كلها
 ٦ عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صحتها له — في سقوط لذة وجودها عنه ما دامت موجودة له وحصول شدة ألم فقدتها عليه إذا فقدها . ومن أجل هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهلٍ ووليدٍ نفيسٍ ثم بلى بفقدتهما لأحسّ
 ١ من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل ويأتى على لذة إمتاعه كان بهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتعدّ ذلك الاستمتاع الطويل كآلة حقاً واجبا لها ، بل تعدّه دون حقّها . وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال
 ١٢ ما هي فيه وحُبّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حبّاً منها للذة واشتياقاً إليها . وإذا كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال وجودها مُعَوَّزاً مُنْطَمِعاً مُسْتَقِلّاً مُعْقِلّاً ، والحزنُ والتحرُّق والتلظى عند
 ١٥ فقدتها متيناً مستكثراً مؤلماً مُتَلِفاً — فما الرأى إلا طرحاً بته أو الاستقلال منها لتعدم أو تقلّ عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المُضْلِيّة . فهذه أعلى
 المراتب في هذا الباب وأحسّمها لِمَوادِّ الغموم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل
 ١٨ الرجلُ ويتصوّر فقد محبوباته ويُقيّمها في نفسه ووهيمه ويعلم أنها ليس بما يمكن

(٢) بلاتها ذلك قف — المحبوبات قف — (٣ - ٢) وفقدته صار لها قف — (٤) يكون : سقط — لذة قف — (٥) منه ألماً شديداً قف — فذلك قف — (٧) من أجل قف — (١١) من الاستقلال لما قف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط قف — في المحبوبات قف — (١٥) متيناً : سقط قف — مبلّغاً ل — (١٦) المصيبة قف — (١٨) ليست قف

أن تبقى وتدوم بحالها . ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدة الجَلْد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرينٌ وتدرّج
 ٢ ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لقلة ما كان من اعتياده وثيقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وليكثر ما مثّل للنفس وعودها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى
 ٦ يقول الشاعر

يصوّر ذو الحزم في نفسه مصائبه قبل أن تنزلا
 فإن نزلت بنته لم ترعْهُ لِمَا كان في نفسه مثلاً
 رأى الأمر يُفضى إلى آخر فصير آخره أولاً | ٦٠ ظ
 فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومُفْرِط الميل مع الهوى واللذة ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يحتال أن ينفرد
 ١٢ من محبوباته بواحدة ينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره . بل يقرن إليها ويتخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأيّ واحدٍ فقد منها . فهذه
 ١٥ جملة ما يحترس به من كون الغمّ ووقوعه . فأمّا ما يدفع به أو يقلّل منه إذا كان ووقع فإننا قائلون فيه منذ الآن

فقول : إن العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل متحلّ سيال لا ثبات لشيء منه ولا دوام له ١٨

(٢) العزم على شدة الجسد قف — (٣) على قوة قف — (٤) اعتياده وركونه وثيقته قف — (٥) وآنسها : سقط قف — (٦) يقول بعضهم قف — (٧) يمثل ذو قف — (١٠) هذا : سقط قف — الفشالة قف — (١١) شيء من هذه فليس قف — يحتال التفرد من قف — (١٣) منها ما يقارب أو ينوب عن قف — (١٤) واغتمامه ... منها : سقط قف — فأمّا ما ذكرناه ما يدفع به قف — (١٧) فيما يفعل الكون قف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلّ قف

بالشخصية ، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضمحل . فلا ينبغي أن يستكثر
ويستعظم ويستفزع ما سلب منه وفجع به منها . بل يجب عليه أن يعد مدة بقائها
له فضلاً ، وما استمتع به من ذلك ربحاً : إذ كان فناءها وزوالها كأنها لا محالة .
ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بد أن يعرض فيها .
فإنه متى أحب دوام بقائها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحب ما
لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك الغم إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
وأيضاً فإن فقد الأشياء التي ليست بأضرارية في بقاء الحياة ليس يدوم له الغم
بها والحزن عليها ، لكن يسرع منها البديل عنها النائب ويعقب ذلك السلوة
عنها والنسيان لها ، فترجع العيشة وتعود الحالة إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
فكم رأينا من أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
مصابه ملتذاً بعيشه معتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للماقل أن يذكر النفس في حال
المصيبة بما تووّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه
ويحتلب ما يشغل ويلهي أكثر ما يمكن ليسرع الخروج منها إلى هذه الحالة .
وأيضاً فإن تذكره كثرة المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يعرف منها أحداً
وتذكر حالهم بعد أبواب سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —
إن كانت تقدمت له — مما يخفف ويسكن من عادية الغم . وأيضاً فإنه إن كان
أكثر الناس وأشدّهم غماً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدّ حباً

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — دائر متحلل مضمحل ق ف — ينبغي له ق
ق — (٣) استمتع وملكه منها ربناً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف —
(٤) ذلك شيئاً لا بد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف —
(٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فداد راجعاً ق ف —
(١١) متلذذاً ق ف — فكذلك — (١٢) ويشوقها اليه ق ف — (١٣) بأكثر ق ف —
منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف —

فإنه ليس من واحد يفقدها إلا وفقد من الغم على مقداره : بل يرجح نفسه من
هم دائم وخوف عليه منتظر . ويحدث له وجرة وحلّد على ما يحدث منها بعد ،
فقد جزّ ففقد نفعاً وإن كن الهوى لذلك كارهاً ، فاكتمسب راحة وإن كان
متذوقها مرّاً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

أمرني أئمن كنتا فقد كنت سيّداً وكيفاً له طالّ التحزن والهلع
أند حراً نفعاً فقدنا لك أننا نمنّا على كل الرزايا من الجزع
فأما ما يعتصم به المؤثر لا يتابع ما يدعو إليه عقله وتجنب ما يدعو إليه
هواه . التأم الماسك والضايق لنفسه من الغم فواحدة : وهي أن العقل الكامل
لا يختار المعام على حالة تضره . ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم
الوارد عليه . فإن كان مما يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاعتماد فكرأ في الحيلة
لدفع ذلك السبب وإزالته ، وإن كان مما لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان في
التلوي عنه والتناهي له وتعمل في محو عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك
أن الذي يدعو إلى المقام على الاعتماد في هذه الحالة الهوى لا العقل : إذ العقل
لا يدعو إلا إلى ما جاب نفعاً عاجلاً وآجلاً ، وكان الاعتماد مما لا درك فيه
بته ولا عائدة منه بل فيه ضرر عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون
نافعاً . وهو — أعني الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل
ولا يُقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح ، ولا يتبع الهوى
ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الممّ الدائم
والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ —
(٧) عقله الراغب عن ما يدعو إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم :
سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — في المكان ق ف —
(١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف —
(١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يتناد له ق ف —
ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف —

الفصل الثالث عشر

في الشره

٣ إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعدُ بالألم والمضرة .
وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاص الناس له واسترذالهم إياه
فقط ، لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من
الأمراض الرديئة جداً . ويتولد عن قوة النفس الشهوانية . | وإذا انضم إليها
وساعدها غمى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً .
وهو أيضاً ضربٌ من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصورُ استلذاذ طعم
المتطعم . ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام
بتهيم وشره شديد . حتى إذا تضرع وتملاً منها لم يمكنه معه تناول شيء بتهمة ،
فأخذ يكي فسئل عن سبب بكائه ، فقال إن ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على
١٢ أكل شيء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطب
كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً ، وأمن هو حتى
قارب أن يأتي على جميعه . فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنني
١٥ رأيته محدقاً نحوه ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟
فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قُدِّم
إلينا الآن . فقلت له فإذا كان ألمٌ حِسُّ الاشتهاة ومَضَضُه لم يسقط عنك

(٢) في دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بحد ل — (٤) إنما : سقط ق ف —
استنقاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفاً : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل —
يمكنه تناول شيء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال أنه لا يقدر ق ف — (١٢) معي
رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكتُ أنا ق ف — (١٥) نحوه ما بهي بين ق ف —
هناك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧) ١٧١-١٦٠ : سقط
له ... المتطعم : سقط ق ف

* أورد الكرمانى من هذا الفصل الجلة الأولى والأخيرة فحسب

ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لترجح النفس عما
أنت فيه الآن من التملّي والتعدّد بالتملي . وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء
الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تأمك به أكثر من التذاذ
بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام وتجمّع فيه وبلغ إليه .
ولعمري إن هذا الكلام ونحوه يُنفع من لم يكن مرتاضاً بالرياضات الفلسفة
أكثر مما يُنفع الحججُ المبنية على الأصول الفلسفية . وذلك أن المتقد أن
النفس الشهوانية إنما قرنت إلى الناطقة لتأل هذا الجسد — الذي هو للنفس الناطقة
بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا
العالم : يطمع النفس الشهوانية ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف .
إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالاعتناء في الحلقة ليس للالتذاذ بل للبقاء
الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان
يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له ، فاستقل ذلك الحدث أكل
الفيلسوف وجعل يتعجب منه : | وقال له في بعض كلامه لو كان زردى من
الغذاء مثل زردك لم أبال أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُني ،
أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل . وأما من لا يرى أن عليه
من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإنما ينبغي أن يُدفع
عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المضابة من ذلك بالألم المعقّب لها كما ذكرنا
قُبيل . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلذ عن المتطعم مما لا بد
١٨

(٢) من العقل ل — (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولسرى ان النفس الشهوانية ق
ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعرفة بهذا العلم ق ، المعرفة بهذا العلم ف —
(١٠) بالاعتناء ، صححنا : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس للذات ق ف — (١١) أن
يكون شيئاً إلا به ق ف — ولذلك يحكى عن بشر ق ف — (١٢) الحدث : سقط
ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق
ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغي للعاقل أن يقدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديئة .
وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خسر ولم يرج . أما خسرانه فتعريض النفس للألم
والسقم . وأما أنه لم يرج فلأن مَضَض انقطاع لذة المتطعم عنه قائم على حال ،
فتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً
فإن للشره والنهم ضراوة واستكلاًباً شديداً ، ومتى أُعْمِل وأُمرَج قَوِيَ ذلك
منه وعُسِرَ نزوع النفس عنه . ومتى رُدِع وقُمِع وهَنَ وذُبُل وضعف على الأيام
حتى يُفقد البتة . قال الشاعر
وعادة الجوع فأعلم عصمةً وغنى وقد تزيدك حوفاً عادة الشبع

الفصل الرابع عشر

في السكر

إن إدمان السكر وموارته أحد العوارض الرديئة المؤذية بصاحبها إلى
المهلك والبلايا والأسقام الجمة . وذلك أن المفرط في السكر مُسْرِفٌ في وقته
على السكينة والاختناق وعلى امتلاء بطن القاب الجالب للبوت فجأة وعلى
انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردى والسقوط في الأغوار والآبار ، ومن
بعدُ فعلى الحميات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء
الرئيسية وعلى الرعدة والفالج لا سيما إن كان ضعيف التصب . هذا إلى سائر
ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك السرير وإظهار السير والقهود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتى ق ف —
(٦) منه : سقط ل — ومتى قع ورد ق ف — ومى ك — وذبل : سقط ل —
(٧-٨) قال ... الشبع : سقط ق ف ك — (١٠) في السكر وعواقبه ق ف — (١١) إحدى
ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) في وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف —
الموت ل — (١٤) وأما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦-١٧) إلى ما
يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى » البتة » س ٧) فيها تحبب الكرماني من هذا الفصل

عن إدراك حلّ المغالب الدينية والدنيائية . حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول
ولا يبلغ منها خطوة ، بل لا يزال منها منحطاً متسفلًا . وفي مثله يقول الشاعر |
متى تدرى الخيرات أو تستطيعها ولو كانت الخيرات منك على شير
إذا بت سكراناً وأصبحت مقللاً خماراً وعادت الشراب مع الظهير
وبالجملة فإن الشراب من أعظم مواد الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه
يقوى النفسين — أعني الشهوانية والغضبية — ويشد قواهما حتى يطالباه
بالمبادرة إلى ما يحبانه مضالبة قوية حثيثة ، ويوهن النفس الناطقة ويبدد قواها
حتى لا تكاد تستقصى الفكر والروية بل تسرع العزيمة وتطلق الأفعال قبل
إحكام الصرمة ، ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد
تُمانعها ولا تتأني عليها . وهذه مقارنة النطق والدخول في البهيمية . ومن أجل
ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقاه ويحجته هذا المحل وينزله هذه المنزلة ويحذره حذر
من يروم سبأ أفضل عقده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما ففي حال كظ الفكر
والهم له وغموطهما إتيانه ، وعلى أن لا يكون قصده وغرضه فيه إثارة اللذة
واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منهما والسرف فيها الذي لا يؤمن معه
سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكر في هذا الموضع وأمثاله ما بيّناه في

(٢) منها : سقط ق ف — مستل ، مشتغل ق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —
(٣) متى تدرى ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد المهم ل — (٦) أعني بذلك ق ف —
(٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل —
(١٠) ولا تأني عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل —
(١٢) أجل عقده وارتماف ، أجل ما عنده وارفضه ق ف — وإن نال منه غرضه ق ف —
(١٣-١٤) فنى ... إياه : سقط ق ف — كظ ، صحنا : كظ ل ، تحفظ
من ك — وغموطها ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) في مطلوباته
ق ف ، ومطلوباتها ل — منها ... فيها ، صحنا : منها ... فيها ل ك ق ف —
(١٥) يذكر ق ف — في هذه المواضع وأمثاله ك

* استأنفت هنا الرواية في ك وهي تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصور تلك الجمّل والجوامع والأصول لئلا يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكريرها ، ولا سيما قولنا إنّ الإدمان والمثابة على الذات يسقط الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرابي في بقاء الحياة . فإن هذا المعنى يكاد أن يكون في لذة السكر أو كد منه في سائر الذات . وذلك أنّ السكر يصير بحال لا يرى العيش إلا مع السكر ، وتكون حالة صحوه عنده كحالة من قد لزمته هموم اضطرابية . وأيضاً فإن ضراوة السكر ليست بدون ضراوة الشره بل أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون سرعة تلاخذه وشدة الزم المنع منه . وقد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهم وفي المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل من الانبساط ومن البرأة والإقدام والتهور . وينبغي أن يحذر ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل فـكـر وتبين وتثبت * |

الفصل الخامس عشر

في الجماع

إن هذا أيضاً أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيال — (٥ - ٦) من قد لزمه أمور وموم ق ف — (٧ - ٨) ينبغي أن يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أو كد وقد ك — (٩ - ١٠) وينبغي ... وثبت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغي ك — (١٠) المواضع: سقط ك — وتبين ل — (١٢) في افراط الجماع ق ف ، في الافراط في الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضاً ق ف

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل الرابع عشر في السكر قول خارج عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى السكر ، وما يحتاج فيه إلى السكر هو الذي تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التي تستضر بها النفس وكان السكر لا يكون إلا من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أى مقدار يعرب منه فيها وإن كان أقل قليل . ولا كان القليل منه فاعلاً في النفس منماً إياها من السكر في معالجها وكان السكر فيها يتم به كمال الذات كان من ذلك الحكم يكون لإجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

وإيثار اللذة الجالبة على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه يضعف البصر ويهتد البدن ويخلفه ويسرع بالشيخوخة والمهرم والذبول ويضر بالدماع والعصب ويسقط القوة ويوهنها . إلى أمراض أخر كثيرة يطول ذكرها . وله ضراوة شديدة كضراوة سائر الملأذ بل أقون وأشد منها بحسب ما تذكر النفس من فضل لذته عليها . ومع ذلك فإن الإكثار من الباه يوسع أوعية المني وتجلب إليها دماً كثيراً يسكثر من أجل ذلك تولد المني فيها ، فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف . وبالضد من ذلك فإن الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصة بجوهر الأعضاء ، فتطول مدة النشوء والنماء وتبطئ الشيخوخة والجفاف والقحل والمهرم وتضيق أوعية المني ولا تستجلب المواد . فيقل تولد المني فيها ويضعف الانتشار ويتقلص الذكر وتسقط الشهوة وتعدم شدة حثها ومطالبيتها . ولذلك ° ينبغي للعاقل أن يزعم نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلا تغرى به وتضرى عليه ، فتصير إلى حالة تعسر ولا يمكن صدّها عنه ومنعها منه . ويتذكر ويخطر بباله جميع ما ذكرناه من زعم الهوى ومنعه ، ولا سيما ما ذكرناه في باب الشره من ثبوت مضعف الشهوة ورمضها وحثها ومطالبتها مع النيل من المشتته والبلوغ منه غاية ما في الوسع . وذلك أن هذا المعنى في اللذة المصابة بالجماع أو كد وأظهر منه في سائر اللذات لئلا يتصور من فضل لذته على سائرها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) آخر: سقط ق ف — يطول ذكرها: سقط ق ف — (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه: سقط ق ف — (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولد فيها ق ف — وعلى ق ف — (١١) وتقدم ... به: سقط ق ف — (١٢) لئلا يغرى به ويضرى عليه فيصير ك ، لكيلا يضر عليه فيصير ق ف — (١٣) ويشد ك: سقط ق ف — (١٤) ورمضها: سقط ق ف — (١٥) ما في وسع ذلك النائل فإن هذا ق ف — (١٦) وأظهر ل ق ف

* أورد الكرمانى هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

فالنفس — لا سيما المهملّة الممرّجة الغير مؤدّبة التي يسمّيها الفلاسفة الغير مقموعة — لا يسقط عنها الإدمان للبلاد شهوتها ولا الاستكثار من السراري الشوق والزروع إلى غيرهن . ولأنّ ذلك ليس يمكن أن يتمّ بلا نهاية فلا بدّ أن يصلي بحرّ فقد الالتذاذ بالمشتهى ومضائه ، ويقاى ويكابد ألم عدمه مع ثبوت الداعي إليه والباعث عليه . إمّا لعوز من المال والممكنة وإمّا لضعف وعجز في الطبع والبنية . إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من المشتهى المقدار الذي تطالب به الشهوة وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين في باب الشره . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلّا تقديم هذا الأمر الذي لا بدّ منه ومن وقوعه ومفاساته — أعني فقد الالتذاذ بالمشتهى مع قيام الباعث عليه الداعي إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه الرديئة ويؤمّح ضرارته واستكلاجه وشدة حدّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذة من أولى اللذات وأحقّها بالأطراح . وذلك أنها ليست اضطرابيّة في بقاء العيش كالطعام والشراب ، وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كآلم الجوع والعطش ، وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهذه . فليس الانقياد للداعي إليها والمرور معه سوى غلبة الهوى وطموحه العقل الذي يحقّ على العاقل أن يأنف منه ويرفع نفسه عنه ولا يثبته فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر البهائم التي ليس معها رويّة ولا نظر في عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلّ الناس

(٢-٣) الغير مفهومة لأن بقيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والزروع الى غيرهن
ق ف — (٣) الشوق: سقط — الى غيرهن: سقط ل — لأن ذلك — ان يترك ف —
(٤) ولا بدّ ل — يصلاح ف — ومصابه ف — ويكابد: سقط ق ف — (٥) ألم عذابه
ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —
(٨) فافاق ق ف — (٩) هذا الذي لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة
استكلاجه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالطعم والمشرّب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إتياء وسيرتهم لما يؤتى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماحه لا يخلو أن يكون إمّا بنفس الغريزة والبدنية وإمّا بالتعليم والتأديب ، وعلى أيّ الوجهين كان فقد وجب أن يكون سمياً رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل في الفوازين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يشكّ في صحتها هي ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغي لنا أن تنهمك في إتيان الشيء السميع القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتّة ، فإن كان لا بدّ منه فيكون الذي نأق منه أقلّ ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنّا مانئين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أحسن عند العقلاء وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والبهيمة إمّا تنقاد لما في الطباع من غير زاجر ولا مشرف بها على ما عليها فيه

الفصل السادس عشر

في الولع والعبث والمذهب^{١٥}

ليس يحتاج في ترك هذين — أعني العبث والولع — والإضراب عنهما إلّا إلى

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه: سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجاع على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التي لا ينبغي ان يشك ق ف — أجمع ق ف — (٦) أو أجلمهم وليس ق ف — في إشراف ق ف — (٧) المني الشنيع القبيح ق ف — (٩) له: سقط ق ف — (١٠) في ذلك: سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف — (١٢) على ما هي عليه ق ف — (١٤) في دفع الولع ق ف — والمذهب: سقط ق ف — (١٥) في ترك الولع والعبث ق ف

^{١٥} ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرماني . وقال رداً على الرازي : قوله في الفصل السادس عشر ... قول كغيره وكيف ثبتت النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذي يردعها عن هواها في ذاتها

صحة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك في أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عند بمنزلة الرثيمة المذكورة * . وقد حكي عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولع ويبحث بشيء من جسده — أحسبه لحيتته — فطال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له فيه ، فكأن السهو والغفلة يأتیان إلا رده إليه . حتى قال له بعض وزرائه ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزمة من عزمات أولي العقل . فأحرر الملك واستشاط غضباً ، ثم لم ير عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أثارته نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحمية والأنف وصح العزم وتأكد في النفس الناطقة حتى أثار فيها أثراً قوياً صار مذكراً به ومنبهاً له عليه متى غفل عنه . ولعمري إن النفس الغضبية إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد . وإنه يحق على العاقل أن يغضب ويدخله الأنف والحمية متى رأى الشهوة تروم قهره وغلبته على رأيه وعقله ، حتى يذلها ويقمعها ويقفها على الكره والصغار عند حكم العقل ويجبرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزيمة سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمية والافقة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له ك : سقط ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويدخله ق ف — (١٣) ويوقها ق ف

* ورد على هامش نسخة ما نصه : الرثيمة خيط يفقد في الخنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر إذا لم تكن حاجتنا في صدورنا لإخواننا لم يفن عقد الرثام

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصح منها الحمية والافقة من الأمور المضرة بذاتها كما يصح منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها في نيل اللذات لكانت لا تناسب البهائم ولا تشابه السكران . فأما وحييتها وتمصها وتشددها كلها لا يكون إلا فيما يفيد ما نيل الهوى فهي لا تغل مما جرت به عادتها في مثل ذلك إلا بمعاونة أشياء هي غيرها وتغلب من سكرتها كما يغلب السكران فيستبج ما كان يستحسنه في حال سكره

عليه . وإنه من العجب — بل مما لا يمكن بته — أن يكون من يقدر على زم نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يحتاج إليه في هذا الأمر التذكر والتيقظ ، لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه مما يحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عرض هوأى لا عقلى ، وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغي أن تعتبر بالحواس لا بالقياس ويجزى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم . فافات الحواس أن تدرك منه نجاسة | سميته طاهراً ، وما فاتها أن تدرك منه قدر سميته نظيفاً . ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما — أعنى الطهارة والنظافة — إما الدين وإما للتقذر ، وليس يضربنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء التجس والشيء القدر — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي قد ماسته أرجل الذبان الواقعة على الدم والعذرة : والتطهر بالماء الجاري ولو علمنا أنه مما يبال فيه ، وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر — وليس يضربنا ذلك في التقذر — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعر به ، وما لم نشعر به لم نخش أنفسنا منه ، وما لم نخش أنفسنا منه فليس لتقذرننا منه معنى البتة — فليس يضربنا إذا الشيء التجس والقدر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلته ، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حسيماً لم نجد سيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التي نستعملها ليس بأمون عليها

(٢-٣) القوة عليه منها قطع البت والولع ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطبوس ق ف — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) ان ذهابنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التي ق ف

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ حيفِ السباع والبهائم والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصَبَّه علينا لم نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأوفر والأجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهر على هذه السبيل . إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم . وهذا مما يُبغض على المتقذر بالوهم عيشه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يقتدى به وينقلب إليه — يأمن أن يكون فيه قدرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شيءٌ يحتاج به . وما أفتح بالعاقل أن يقيم على ما لا عُذرَ له فيه ولا حجةَ له عنده لأن ذلك مغارةٌ لا عقل ولا بعد للهُوى

١ الخالص المحض

الفصل السابع عشر

في الاكتساب والاقتناء والاتفاق

١٢ إن العقل الذي خصصنا به وفَعَّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدنى بنا إلى حُسن المعاش وارتفاق بعضنا ببعض . فإننا قلنا ما نرى البهائم يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثر حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا ببعض . فلو لا ذلك لم يكن لنا فضلٌ في حُسن العيش على البهائم . وذلك أن البهائم لما لم يكن لها كمالُ التعاون والتعااضد العقل على ما يصلح عيشنا لم يُعد سعى

(١) ووقع ق ف — (٢-١) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤-٥) وقدرتهم وسعنا ل — مما ينقض على التقدير ويؤله إذا كان ق ف — (٦) وإذا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومغارة الهوى ومتابته ق ف — (٩) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل — به : سقط ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك — (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعااضد العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسى ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣) في القول السادس من الباب الاول من كتاب السكراني

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان . فإن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان حراًئاً لم يمكنه أن يكون بناءً ، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حواً كاً ، وإن كان حواً كاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً واحداً مفرداً في فلاةٍ لعنك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمته عائشاً لم تكن تتوهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً ، كعيش من قد وفر عليه كل حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه . بل عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً : لما فقد من التعاون والتعااضد المؤدى إلى حُسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع ناس كثير متعاونون متعااضدون اقتسموا وحوه المساعي العائدية على جميعهم ، فسعى كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكملها ، فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومَسِيئاً له . فطاب للكل بذلك المعيشة وتم على الكل بذلك النعمة . وإن كان في ذلك بينهم بونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير ، غير أنه ليس من أحدهم إلا مخدومٌ مسعى له مكفى كل حوائجه

وإذ قد قدمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجباً فإننا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون والتعااضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلق بياب من أبواب هذه المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقى في ذلك طرق الإفراط

(١) للإنسان ك — (٢-١) الواحد من امتي دام كل شيء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) وفي كل ما احتاج ق ف — (٧-٨) فلعلنا أن التعاون والتعااضد قد أدبنا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون ق ف — (٩) على جميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) البينة ق ف — (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلة والخساسة والدناءة والمهانة إذ كان يؤدي بالإنسان إلى أن يصير عيالاً وكلاً على غيره ، ومع الآخر الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها . وذلك أن الرجل متى رام من صاحبه أن يذيله شيئاً مما في يديه من غير بدل ولا تعويض فقد أهان نفسه وأحلتها محلّ من أقعدته الزمانة والنقص عن الاكتساب . وأما من لم يجعل للاكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافاً كثيرة : ولا يزال من ذلك في رقي وعبودية دائمة . وذلك أن من سعى وتعب عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجره وكثره فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم . وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطابعاً يدل به بعضهم من بعض ما استحق كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع . فإذا اختص أحدهم بجميع الطوابع بكده وجهده ولم يعرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعي الناس له وكفائتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعبد . وذلك أنه أعطى كدّاً وجهداً ولم يستعص منه كفاية وراحة . ولا استبدل كدّاً بكديّ وخدمة بخدمة بل استبدل ما لم يجدي ولم ينفع ، لحصل جهده وكده وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر استحقاقه بكفايته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخدع واستعبد كما ذكرنا . فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادة فضلة نُقْتَى وتُدْخَر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذ

(٢) إذ كان ذلك يؤدي بالإنسان إلى — (٣-٢) الآخر وهو التريط الكدّ في ف — (٤) في يده في ف — (٨) من شغل — (١١) فإذا اقتصر اخدم على جمع من الطوابع في ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط في ف — دون : سقط في ف — (١٨) فضلة : سقط في ف

المكتسب قد اعتاض كدّاً بكدّ وخدمة بخدمة وأما الاقتناء فإنما قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطرابية في حسن العيش السكّان عن مقدمة المعرفة العقلية . والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن نحتاج إلى بيانه ، حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصوّر الفكري على غير المقتنية . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصوّر الحالة التي يفقد فيها المقتنى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغي أن يعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب . لأن التقصير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض ، والإفراط يؤدي إلى ما ذكرنا أنه يؤدي إليه من دوام الكد والتعب ، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المقتنيات بمقدار ما يقيم به حاله التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأما من كان غرضه في الاقتناء التنقل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجل منها ولم يجعل لذلك حداً يقتصر عليه ويقف عنده فإنه لا يزال في كد ورق دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية حال — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التنقل منها إلى غيرها ، متطلّعاً متشوّقاً إلى التعلّق بما هو أحلّ وأعلى منها ، على ما ذكرناه في باب الحسد ونذكره الآن بتفسير وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا . وخير

(٢) فاما ... الاقتناء : سقط في ف — (٤) وحتى في ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير الناطق في ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد في ف — (٩) ينقطع منه في ف — في أرض نداعة في ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط في ف — (١٥) أبت ل (مرتين) — أيضاً من أي حال تنقل في ف — (١٨) وشرح أكثر وأقول إن خير في ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الأملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما انبثبه الكرماني من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحدها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرابية التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإنّ الأملاك والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلاسفة أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حكى عن بعضهم أنه كُسر به في البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشطّ أبصر في الأرض رسم شكل هندسيّ ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء . ثم إنه رزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فرّت به مراكب تريد بلده فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم فقولوا لهم اقتنوا وادخروا ما لا يفرق

١ وأما كية الإنفاق فإننا قد ذكرنا قبيل أن مقدار الاكتساب ينبغي أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة للثواب والحوادث ،

١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي للمرء أن يحملة الميل إلى الاقتناء على التقدير والتضييق ، ولا حبّ الشهورات وإشارها على ترك الاقتناء البتة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون مثله من

١٥ القنية والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٣) رزق منهم ق ف — واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٤) هل له ق ف — (٥) فهذا الانفاق اذا ينبغي ق ف — (٦) التي جرت عليها حالته ورتبته ق ف — يجب وينبغي ق ف

* قال الكرماني رداً على الرازي : وقوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانيّ بكونه سالكا فيه شعب الطالين للدنيا وطبية العيش فيها . والاكتساب النفسانيّ هو الذي ينفع ويعود بكمال النفس في ذاتها وأفعالها وتصور العالم الالهية في اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طبية العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

في طلب الرتب والمنازل الدنياية*

قد قدّمنا في أبواب من هذا الكتاب جمل ما يحتاج إليه في هذا الباب ، غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعظم نفعه مفردوه بكلام يخصّه وناظمون ما تقدّم من النكت والمعاني فيه ، وضامون إليه ما نرى أنه يعين على بلوغه واستقامته

١ فنقول : إن من يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها ٦٦ ظ وإراحته من الأسر والرقّ والهموم والأحزان التي تطرقه وتغضى به إلى الهوى الداعي إلى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكر ويخطر بباله أولاً ما مرّ لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما ذكرنا في زم الهوى وقبحه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحدودها به ، ثم ليجد الثبوت والتأمل ويكرّر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب دفع الغم حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتمكن في نفسه ، ثم ليُقبل على فهم ما نقول في هذا الموضع

١٥ أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقليّ كثيراً ما تصوّر

(٣) قد مضى لنا من الابواب في ق ف — (٤) وراحتنا ق ف ، راحتنا ل — التي نطرحه ك ق ف — ومضى به اليه ل ، ومضى به إليها ق ف — (٥) وتكرير ق ف — ما ذكرناه ك ق ف — (٦) دفع الغم ل — ويسفر ويمكن ل ك — وتستغرق ق ف — (٧) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرماني

عواقب الأمور وأواخرها فتجدها وتذكرها كأن قد كانت ومضت
فتنكب الضارة منها وتسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حسن عيشنا وسلامتنا
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونجعلها
ونستعملها ونستعين بها ونمضي أمورنا على إِمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة
والسلامة ومفضلة لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصور أواخره وعواقبه .
٦ فلتنظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم
أيتها أصلح وأرواح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من
ها هنا . فنقول : إن هذه الأحوال ثلاث : الحالة التي لم نزل عليها ورئيتنا ونشأتنا
١ فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخس منها . فأما أن النفس
تؤثر وتُحب وتعلق من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى
فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
١٢ بل عن الميل ويدار الهوى . فلنستحضر الآن الحجاج والبراهين ونحكم بعد بحسب
ما توجه

فنعلم : إن التنقل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
١٥ أجل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقات النادرة العجيبة لا يكون إلا بالحل على
النفس وإجهادها في الطلب . فلتنظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نجهد أنفسنا ونكدها
في الترقى إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد اعتدناها وألقنا أبداننا أم لا . فنقول :
و ٦٧ إن من نبي بدنه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمره الناس ولا تسير أمامه وخلفه
١٨

(٢) فترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — بحق
علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأ بالنظر ك ق ف — (٨) الأولى
التي ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون
إلا ما يحمل على النفس ويجامدها في النظر والطلب ق ف

المواكب إن هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكسب والجهد الشديد وحمل النفس على الهول
والخطر والتغريب الذي يؤدي إلى التلف في أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى
٣ يصل إلى نفسه من الألم أضعاف ما يصل إليه من اللذائذ بها بعد المثال .
وإنما يخدعه ويغره في هذه الحال تصوّره نيل المطلوب من غير أن يتصور
الطريق إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمل لم
يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقل التذاذبه وتشتد تغلظ المؤن عليه في
استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا
٦ عند كلامنا في زم الهوى — فإذا هو لم يريح شيئاً وخسر أشياء . أما قولنا إنه
لم يريح شيئاً فمن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
١٢ بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واعتباطه بها . وأما قولنا إنه خسر أشياء كثيرة
فألقناه أولاً والخطر والتغريب الذي يسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد في حراستها
والخوف من زوالها والغم عند فقدانها والتعميد للنفس الكون فيها وطلب
مثلاً . وكذلك نقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن من كان بدنه
١٥ معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى ينتقل عنهما إلى
الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذبه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى
يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل التناء والجهد في نيل هذين
١٨

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ لال — الشديد ...
والخطر : سقط ق ف — (٤) البهاق ف — (٥) وبغره : سقط ق ف — (٨) المتادة :
سقط ل — (٩) الهوى ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —
(١٤) وتعميد النفس ق ف — (١٥) وكذلك — (١٦) متاد التغذي والتلبس المتوسط
ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

٢ * وكذلك نقول في العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس من مرتبة تنال ويبلغ إليها إلا وجد الاغباط والاستمتاع بها يقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقى إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة رضاها نفسه بته بعد وصوله إليها وتمكنه منها . فأما قبل الوصول فقد يريه الهوى الرضى والفنوع بالحالة المقصودة : وذلك من أعظم خدعهم وأسلحتهم ومكايدهم في اجتباؤه وجره إلى الحالة المطلوبة ، حتى إذا حصلت له تطلع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حالة ما صاحب الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخدعته . من أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلس نفسه ويؤمهم أنه عقل لا هوائي وأن ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلي ببعض الحجاج ويقنع بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل . والكلام في الفرق بين ما يريه العقل وبين ما يريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطراراً ، لأننا قد لوحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفي به في غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) رضاها لنفسه البتة ف — (١٠) في لاذة جره ف — (١١) الحالة : سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) إقناعاته ف — إذا حقت ف

* سقطت هنا ورفان من نسخة ق وتشتأف روايتها من ٩٠ من ١٣

ولأننا ذاكرون جُملاً منه مجزية كافية إما يراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب ، فأقول : إن العقل يرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة . وأما الهوى فإنه بالصد من هذا المعنى ، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي الماس الملائق له في وقته ذلك وإن كان يعقب مضرة ، من غير نظير فيما يأتي من بعد ولا روية فيه . مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في ٦ زَم الهوى من أمر الصبي الرمد المؤثر لأكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين . والعقل يرى صاحبه ما له وعليه ، فأما الهوى فإنه يرى أبداً ما له ويعمي عما عليه . ومثال ذلك ما يعمى عنه الإنسان من عيوب نفسه وينصر قليل محاسنه أكثر مما هي . ولذلك ينبغي للعقل أن يتهم رايه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل إمضائه . والعقل يرى ما يرى بحجة وعذر واضح ، ١٢ وأما الهوى فإنه إنما يقنع ويرى بالميل والموافقة لا بحجة يمكن أن ينطق بها ويعبر عنها . | وربما تعلق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل ، غير أنه حجاج ملجلج منقطع وعذر غير بين ولا واضح . ومثال ذلك حالة العشاق والذين قد أغروا بالسكر أو بطعام ردى صار أصحاب المذهب ومن يتدبّر لحيته دائماً ويعبت ويولع بشيء من بدنه ، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره في ذلك لم ينطق بشيء بته ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميل إلى ١٨ ذلك الشيء وموافقته ومحبة طبعية غير منطقية . وبعضهم يأخذ ويحتج ويقول :

(١) كافية مجزية ف — (٥) الملائق الماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير أنها حجج ملجلجة منطقية ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومجة ... منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف

* استأثفت هنا رواية الكرمان وهي تصل إلى من ٩٠ من ١٣ (* المألوقة)

فإذا نُقِصَ عليه رجع إلى اللجاجة والتعلُّق بما لا معنى تحته واشتدَّ ذلك عليه
وغضب منه وأبلغ إليه ثم يقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجمل كافية في هذا
الموضع من التحفظ من الهوى والمروءة من غير علم به
وإذ قد بينا ما في الترقُّى إلى الرُتب العالية من الجهد والخطر واطراح
النفس فيما لا تقتبط ولا تُسرُّ به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أن أصلاح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوحوه وأسلمها عاقبة ، ووجب علينا أن تؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا
نريد أن نكون ممن سعد بعقله وتوفَّق به الآفات الرابضة الكامنة في عواقب اتباع
الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسي . وهو النطق الذي قد فضلنا
به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح
معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر من كان معه منا فضل
عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدر نفسه ويجهدها ويخاطر بها
في التثقل عنها . فإن اتفق لنا التمكن من حالة جليلة من غير جهد للنفس
ولا عَرَّرها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها : لأننا لا نعدم منها
الآفات التي عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن اتقلنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويثور ل — الجملة ك — في هذا المعنى في هذا الموضع
ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — إلى المراتب ل — (٦) كانت موضوعاً عنه
ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ف — (١٠) بالفعل ل —
(١٤) لنا المسكنة ق ف — (١٥-١٤) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكي لنعدم
ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط في النسخة (راجع من ٨٨ س ٣)

والشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلا
تتكسب أنفسنا عادةً فضلي من السرف وحالة تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية . ولئلا يبلغ الغم إلينا بفقدنا متى فقدت ، وإلا كنا منحرفين عن عقولنا
إلى هواننا وواقعين لذلك في البلايا التي ذكرناها

الفصل التاسع عشر

في السيرة الفاضلة *

إن السيرة التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول
المجمل معاملة الناس بالعدل والاختصاص بهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل ، إلا من بدأ منهم بالجور
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحظرته من المهرج والعيث
والفساد . ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديصانية والمحمرة وغيرهم ممن يرى غش المخالفين لهم
واغتيالهم ، والمنانية في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من العرف ق ف — (٣) إذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة
الفاضلة التي ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) في فساد
السياسة ل ق ف — من المزعج ق ف — البعث ق ف

* قال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثامن عشر في الرب والنازل الدنيائية
قول داع إلى الانتصار على ما يبغى طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهي ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب
والأمر أعلى درجة من الأمور واقاهر أعز من المتهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلا الغلبة والقهر
والأمر واللب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيها
دعا إليه بهذا القول إلا كفيه الذي ليس بكاف فيها يكون طيباً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعي والمقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع في استصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع ، وتركهم التطهر بالماء ونحوها من الأمور التي يعود ضرر بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ، ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب ، وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه : لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان سلم من الناس وأعلى منهم المحبة . فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة وأقل من مباحكة الناس ومجادبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر . وإذا ضمت إلى ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوفى منهم المحبة . وهاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة : وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب *

الفصل العشر

في الخوف من الموت *

إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كمالاً إلا بأن تُقنَّع أنها

(٣) وبمن ق ف — (١) التذكر ق ف — (٧) حبة ق ف — (٨) وأقل مباحكة ق ف — (٩) ما : سقط ق ف — (١٣) كلا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله في الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة قول جارى مجرى غيره . فالفن من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة ومحببة وممكنة عن القبايح والمنكرات وهي لا ترى حسناً إلا ضد هذه الأمور ، كالسكران على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله في إمكان منع الديوانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم ببسط الكلام الذي ذكر أنه يجاوز حد كتابه وإقلاعه عن اعتقادهم ، وأنفسهم لا تهيل من ذاتها إلا بالمنع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طبيباً روحانياً لو سلك غير هذا السلك كما تقدم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من الحياة » من ٩٣ س ١٣) في كتاب الكرمانى

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصح لها مما كانت فيه . وهذا باب يطول الكلام فيه جداً إذا طلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبل يجاوز مقداره في شرفه وفي عرضه وفي طوله : إذ كان ينحوج إلى النظر في جميع المذاهب والديانات التي ترى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلها على مبطليها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد : فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

فنقول : إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بته : إذ الأذى حسن والحسن ليس إلا للحي وهو في حال حياته مغموور بالأذى منغمس فيه : والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى . فالموت إذا أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إن الإنسان وإن كان يصيبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته ، قيل له : فهل يتأذى أو يبالي أو يضربه بوجه من الوجوه في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحي دون الميت — قيل له : فليس يضربه أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح : لأن الشيء الذي حسبته

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعد ك — (٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك ق ف — (١٢-١٣) التي معها الأذى ك — (١٤) اللذات في حياته ما ق ف — (١٥) فيقال له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الأمر كذلك ل

أن للحى به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
في أن لا ينالها أذى كما ذاك للحى . فليس للحى عليه فضل فيها لأن الفضل
إنما يكون بين المحتاجين إلى شيء ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
إليه . فأما أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذاك كذلك فقد رجع الأمر
إلى أن حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن يقال على
الميت لأنها ليست له موجودة . قيل له : إنما نقل عليه هذه المعاني على أنها
ظاهرة قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهمّة متصورة لنقيس شيئاً على شيء . ونعتبر
شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعه كنت منقطعاً في قوانين البرهان . وهو باب
من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام . وذلك أن صاحبه
يفلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .
فإذا لجأ إلى التكرار والجلجلة فليس له بعد هذا إلا هذا
اعلم أن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
اعتقاده في النفس : وقد يوجد أنه مقيم على اتباع الهوى فيه . فإن الفصل بين
الرأى الهوائى والعقل هو أن الرأى الهوائى يجتنب ويؤثر ويتبع ويتمسك به
لا بحجة بيّنة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى
والموافقة والحب له في النفس ، وأما الرأى العقلى فإنه يجتنب بحجة بيّنة وعذر
واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
فيها المتناقص عليها : وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد يتنازع ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدهما إليه فقر ق ف —
مع قيام الحاجة إليه : سقط ق ف — (٤) قال قائل ق ف — (٥) قائمة له بوجوده ق ف —
(٦) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (٧) ويهرب عنه ق ف — ولا يشغل
عليه كلمة خوفاً ق ف — (٨) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وأنه ق ف —
الفضل ق ف ل — (٩) ضروب ق ف — (١٠) فليل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة إلا الجاهل بها ،
لأن المستريح من الأذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته نُحِمَتْ لذة . وأيضاً
فإنه وإن كان الاعتناء بما لا بد منه ومن وقوعه فضلاً كما يتنازع قبل وكان الموت
بما لا بد منه ومن وقوعه فإن الاعتناء بالخوف منه فضل والتلّهي عنه والتناسي
له ربح وغم . ومن أجل ذلك صرنا نغيظ البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
الحالة كملا التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لا أطراح الفكر والتصور
العقل . وكأن ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضوع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
أضعاف المتظن . وذلك أن المتصور الموت الخائف منه يموت في كل صورة
موتة . فتجتمع عليه من تصوّره له مدة طويلة موثبات كثيرة . فالأجود إذاً
والأعود على النفس التلطّف والاحتياط لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون
كما قيل فليل إن العاقل لا يعتنم بته . وذلك أنه إذا كان إما يعتنم به سبب يمكنه
دفعه | جعل مكان الغم فكراً في دفع السبب : وإن كان مما لا يمكن دفعه
أخذ على المكان في التلّهي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .
وأيضاً فإني أقول : إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً
في الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد
الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعتنيتها ل ، اعتنيتها ق ف —
(٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٤) في هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف —
(٥) إذا كان يربح ويربح من الألم ق ف — (٦) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلاً ق ف —
(٧) لا أطراح ق ف — (٨) كما قلنا قبل ق ف — ته : سقط ل —
(٩) من الموت وجه ك — (١٠) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرماني وهي تنتهي إلى ص ٩٦ س ٦ (ذلك كثير)

ما فرضت عليه الشريعة المحقة ، لأنها قد وعدته الفز والراحة والوصول إلى
النعم الدائم . فإن شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وإن
فإنه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عديمه — ولا يكاد يكون ذلك — فأنه تعالى
أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع
بل تكليفه وتحمله عز وجل لعباده دون ذلك كثيراً
وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإننا خاتمون
كلامنا بالشكر لرَبِّنا عز وجل . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمة
حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه *

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) في أن يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك —
(٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب
والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويلوه تاريخ السعة
على ما ذكرناه في المقدمة س ه ، أما تواريخ نسخي ق و ف فقد ذكرناها ص ٧٩ و ٨٠)

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل العشرين
في دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شك شاك في هذه
الشريعة إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع » الذي أوجب به السلامة لمن شك في
الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأن
الله لا يؤاخذ به ذلك فإن الأمر بخلاف ما أورده ويضد ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاك في
الشريعة ومناسكتها الجاهل يستنها القاعدة عن العمل بها والثابرة عليها نفسه في كونها باقية في عاداتها
الجارية وأصلها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذي عنه
كان وجودها على الأمر الذي هي فيه كآخواتها من أنواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها فقد بها
عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأن يكون لها
غفران ولم يحصل لها ما قوت ذاتها وراضها فتستحقه الخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الطب الروحاني

لمحمد بن بكر بن الرازي رحمه الله عليه

لأنني أدخل إلى الفلسفة لثمة أجد لها رأى الغيرة التي ترى الخلل البها من صنعه
المدته والاني رأى من رأى الخلل البها من أصلح لخلق النفس والثالث رأى من
رأى الخلل البها من صنعه المنع من لبت ولا أجد من هذا لا أجد من له ولا بمنطق
الذي اختاره ، فلاحظ الحكيم واشتبا عهده هذا الرأى الثاني وذلك أنه بأكساره
النفس الأخلاق الحميدة وبترخيصها عن الشر والحرص على الشهوات في غير النظر
ومغاذة عنها ونصيرها ما نصفعول ذلك ونفهم للبحث والنظر محجدة من فهم الدنيا
بفقدانها يمكن ذلك في الإنسان بحسب فهمه وقوة منته الشهواتية وضعفها
ولما كانت كتب الحكما في إصلاح الاطلاق طويلة والنكت والمجاني التي الحاجة
إليها ضرورية أجهت أجدده فيها غير مجمعة وأبنت أن أفرد هذا الغرض مقالة وحيدة
مختصرة مما يمكن انعم فيها الأصول والعيون والنكت المحتاج إليها في إصلاح الأ
الاطلاق نعم استعمل الطاهر في بشارته وأنا فاعل ذلك وجعلت كتابي عشر من صلاه
في فصل العيش ومدحه في دفع الهوى وأدعه وحمله ما رأى فلاحظ الحكيم
في ذلك همني جملة قد تمت قبل ذلك عوارض النفس الرذيلة على أفرادها
في تعرفنا الجمل عيوب منته في دفع البطل والالباب وفي دفع الجبر

في دفع الخبز في دفع النار المخرج من الغضب في اطراح اللب
 في اطراح الخبز في دفع الفصل الصار من الفخر وانعم من ضرب العمة
 في دفع الشره في دفع الامتياز في الشراي به في دفع الاستهانة
 في دفع الوبع والبغى والمذهب في دفع الاستهانة والافاق
 في دفع المجاهدة والملاحة على طلب الرب والمنار الدنيا و...
 الهوى وما يرى العقل في السيرة الفاضلة في دفع الخوف من الموت وه
 مبدأ الكلام في ذلك **الفصل الاول** في فصل العقل وسبله
 اقول الباري عز اسمه انما اعطانا العقل وجانابه لنا لوسيل في من اساطير العباد
 والاطاعة عليه في جوهر مثلنا بله وبلوغه وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشياء
 واجزاها لعلنا فاعقل فقلنا على الجوانب غير الناطقة سستها وذلنا
 وملكانها وصرها في الوجوه العباد من سافعا علينا وعليها والعقل احدها
 جميع ما يرفعنا ويثبت به عيشنا ونفيل الى خيقتا ومرادنا فانما العقل
 احدها صناعة السفن واستيعابها حتى وصلنا بها الى افقها وجرها الى حوضنا
 والطلب الذي فيه الكثير من مصالح اجسادنا وشاير الصناعات العباد علينا
 النافعة لنا وبه احدها الامور الغامضة العبد من الخفية المستورة عنا وبه
 غرة شغل الاشر والملك وعلم الشمس والقمر والواكب وابتادها وحركها
 وبه صلة الى معززة الباري جل وعز الذي هو اعظم ما استندك وانفع ما صفا

في الخوف فانه الشيء الذي لا مكان جالنا جالة البهايم والاحمال والحيات ومن
 الشيء الذي به تنصرون افعالنا العقلية بل ظهورها للحيث من اهل كل من احسننا
 ثم مثل افعالنا الجنية وصورة افعالهم من افعالنا مثلنا افعالنا وانما كان
 هذا اندازة ومجلة وخبرة وجلا له ليجعل علينا ان لا نجعل عن زينة ولا نزل عن
 درجته ولا نجعل وهو الحاكم بحكمه ما عليه ولا وهو الزمام من مومنا ولا وهو
 المتبع نايما بل نرجع في الامور اليه ونعبرها به ونعلمها عليه فمضينا عن
 البصائر وهو فاعلنا انما هو ولا نسله عليه الهوى الذي هو افنة ومكذبة
 والجلايد من عن شدة وكثرة وقصده واشغافنا من المانع من لصيصة العقل
 رسله وما فيه صلاح عواقب اموره بل نرويه ونذلل له ونجعله ونجبره على
 الوقوف عند اموره ونهيه فاننا لافعلنا ذلك صفاتنا غاية صفاتنا واصلنا
 غاياتنا وبلغ غايتنا فاضد بلوغنا به وكنا سجدنا بها وهب لنا من نور علمنا به
الفصل الثاني في دفع الهوى ونفعه وخطراي افلاطن الحكيم
 في ذلك ما على اثر ذلك فانما يلبس في القلب الروحاني الذي غايته اصلاح اخلاق
 النفس وموجز غاية التجار والفصل والملازمة الى العقل المكتسب والملاحة التي هي
 اصول هذا الغرض كلمة مقول **انا قد صدرنا** من من خلق العقل
 والهوى فانما انما كلمة هذا الغرض كلمة من المبدء وهي متبعوه من اصول هذا
 الشأن باجلها واشرفها مقول ان اشرف الاصول واجلها واعظمها على العلم

كل ما يتحرك في الهواء من غير ان يكون له قوة دفع في اختيار الهواء ومنه ينشأ
 ذلك وتنتج اليه قال اول فصل الثاني في البهائم هو هذا المعنى ملكة الادراك اطلاق
 الفعل بعد الروية وذلك ان البهائم الغير المودبة واقعة عند ما تدعوها اليه الضيق
 من ذلك علمه به غير متعمد منه ولا من رية فيه فانك لا تجد سمكة غير مودبة
 غشاك عن ان تروى او تناول ما تغدق به مع حضوره وجاها اليه
 فيد الانسان ترك ذلك وتفرط طبعه عليه ليجاني غلبته تدعو الى ذلك بل
 تأتي من سائر ما يتبعها عليه الطبع غير متعمد منه ولا مخارة عليه وهذا المختار
 ونحو من الفصل على البهيمية في رم الطبع هو لاكثر الناس وان كان ذلك ناديا
 وتعلم الا انه عام شامل وقريب واضح بعناؤه الجفل ويشوع عليه ولا يحتاج الى
 الكلام فيه على ان هذا من الامم فاصلا كثيرا وبونا بعيدا واما البلوغ من
 هذه الدرجات الى اقصى ما يهبها في طباع لان فلا يكاد يكمله الا الرجل القليل
 الفاضل وعقد اول فصل العوام من الثاني على البهائم في رم الطبع والملكة لله
 ان يكون فضل هذا الرجل على العوام ونهاهنا يعلم ان من اذ كان يرمق منه هذه الرية
 ويكمل هذه القسمة بعد تمام امراضها شديدا ويحتاج الى لرمق منه على الحاجة
 الهوى ويجاهد به ويحافظه ولان من الناس طباعهم اخلاقا كثيرا وبونا بعيدا
 ما يستقل او يميز على البعض دون البعض من حيث يتكلم بعض الفصول دون
 بعض والمراج بعض الدواب دون بعض واما مستدعي في غير كفة الكتاب هذه

المنسب اليه في رم الهوى وتحالفه اذ كانت احل هذه القسمة او لم يكن بها
 من خلقه هذا الغرض محال الاستغن الثالي للبدا فاقول ان الهوى والطبع يدعوا
 ابدا الى اتباع اللذات الحاضرة واثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة مخان في
 ذلك وتعملان اليه وان كان ذلك جاللا لم يبر واما نعمان اللذة ما هو اصعب
 لما عدم منها وذلك انها لا يربك الا جانها في انزله وفيها الذي هلهو ولا يفتش
 لها الا طرح الم المودى عنها واما ذلك كما يثار الخطل الرمد جعل عينه وكل
 التمر والبصق الشمس ومن اجل ذلك حين على العاقل ان يندعها ويقمعها ولا يطلعها
 لا بعد الميت والفرق ما يبعثه وعمل ذلك ويرنه ثم يبع الا رجح له باكم من
 حيث من انه يندع من حيث يبعث به من حيث يبعث به من حيث يبعث به من حيث يبعث به
 والموازنة شبهة لم يطل الشهوة لكن نعم على ندعها ومنعها وذلك ان تدل على
 ان يكون في اطلاقها من شوق الجاهل ما يكون اليه واجماله موؤنه اكثر من
 اجماله موؤنه الصبر على قمعها اضيقا فاضيقا فاضيقا فاضيقا فاضيقا فاضيقا فاضيقا
 فكاف عند الموتين اقلع ايضا على ندعها وذلك ان المرأة المحرقة اهل وان
 من المستطاع التي لا بد من حرقها على الامر الاكثر وليس يكفي هذا اضيقا فاضيقا فاضيقا
 ان نعم هواه في كثير من احواله وان لم يندك عاقبة مكروهه لم يندك عاقبة مكروهه لم يندك
 على احوال ذلك واعشاده فكلون ذلك عليها عند ما يرى من العواقب الرديئة
 اسهل ولا يمكن الشهوات منه وتنتسلفه عليه فكل من الفتن في قس

منه كذا في قوله وقولنا ان اكل من شجر الملائكة وعظمها يورث في
 بالافضل بله امين منى اجدها النفس الناطقة الالهية والاحرى تسمى النفس
 الغضبية والحيوانية والاحرى تسمى النفس النباتية النامية والنباتية النامية
 النفس النباتية والغضبية اما لو كان من اجل النفس الناطقة اما السادة فلعقد
 الجسم الذي هو النفس الناطقة منزلة الاله واداة اذ ليس هو من جهة ما وعنه
 متجلى بل هو من جوهر متجلى لا يلقى الا بالخلق فيه بل لا لخلق الاله واما
 الغضبية فلست تسمى بها النفس الناطقة على معنى النفس الشهوانية ومنعها من ذلك
 شغل النفس الناطقة بكثر شهواتها عن استعمال فطرتها التي اذا استعملت
 كلالا في ذلك فخطها من الجسم المتشبكة به وليس لها من النفس المعنى السامية
 والغضبية عند جوهر خاص سوى معرفته والجسم كجوه النفس الناطقة بل
 اجلاها وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والآخرى وهي الشهوانية هي جملة
 مزاج الكبد اما جملة مزاج الدماغ فانها بعد اقل الاله واداة استعمالها النفس
 الناطقة فالاعتناء والنو والشو لا تدين من الكبد والآخرى ومن كبد النفس القلب
 واما الحزن والحكمة لا تدينه والنجاة والحكمة والذكر من الدماغ لا على ان
 ذلك من خاصية ومزاجه بل من الجوهر الخالص فيه المشغول لمصلحة استعمال
 الاله ولا اية الا انه اقرب الالات والادوات الى هذا العمل ودرى لجهده
 الالات من القلب الجسداني وهو القلب المعروف والقلب الروحاني المعروف

وهو الاقاص بالجمع والشراف في تقدير افعال هذه القوى لا تفسر عما اريد بها فلا
 غاية والغضبية في حال النفس النباتية لا تملك ولا تملك بالكمية والكمية الخالية
 اليها من الجسد وافرطها ان يعدي ذلك ويجاوزه حتى يحسب لجسد فوق ما
 يحتاج اليه ويعرف في الارباب والشهوات وهو يغضبه في حال النفس الغضبية ان لا يكون عندها
 من الشهوة والاشهيد الخ مما يمكن ان تفرقه عن النفس الشهوانية في حال استعمالها في
 بول دونها ودون شهواتها وافرطها ان يكفرها الكبر وجه الغلبة حتى تروم
 قهر الناس وشاغل الخواص لا يكون لها هم الا الاستيلاء والطيرة كماله التي كان عليها
 الاستيلاء الملك وهو يغضبه في حال النفس الناطقة ان لا يخط بها استعمالها في حال
 العالم واستنكاره والفكر فيه والتعجب منه والطلع والشوق الى معرفته جميع
 ما فيه وخاصة عما جرت به التي هي فيه وهنّه وعافيه بعيد منه فان لم يستعز
 ويستغرب هذا العالم ولم ينجب من ههنا ولم تطلع نفث الى معرفة جميع ما فيه
 ولم يهتم ويعني بتعريف ما يورث اليه الحال بعد الموت فصبه من النظم نصيب
 اليها من لابل الخفاش والنجاة الخفاش التي لا تفر ولا تترك الاله وافرطها ان
 لم يلبه وتعود عليه الفسوق في هذه الاشياء مما جرت لعملة النفس الشهوانية
 ان تلبس من الغلو وما به يصح الجسم من النوم وغيره من مطالعها اليه في قسائم المزاج والرواغ
 على حيلة البهائم لكن بحيث يطلع ويجهد غاية الجهد ويقتل بولغ هذه الحيل والوصول
 اليها في ميل اقصر من الزمان الذي لا يمكن باوخها الا فيه ففتد جهنم من الخرج من الجسد

من في غير هذه النوازل السوداوى والمالحولاء ونحوه مما طلب من حيث قد سرته
 الطهيرة وبكى الى المدة التي قد جعلت لها هذا الجسد المجلل الغائب الجالب
 التي يمكن النفس استعمالها فيما يحتاج اليه لصلاح امرها بعد مماتها وهى المدة
 التي تمنح من بولادتنا الى الحشرم وتبذل مدة معنى فيها كل واحد وله ان يلد
 الناس بعد ان لا تضرب عن المحض والنظر المنة بالطلع الى المعاني التي ذكرتها
 انها نفس الناطقة بان يدخل هذا الجسد والجلل الجبر الى ونبشاة
 وبعلم ان النفس الحساسة مادامت متعلقة بشئ من غير ان يكون في اجال مده وميله
 من اجل نزول اللون والفت دايما ولا يجوز الموت بل يشاق الى مغادرتها والجلل
 منه ونزولها متى كانت متعلقة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد كانت
 هذه المجاني واعفدها سارت في عالمها ولم تشق الى التعلق بشئ من الجسم بعد ذلك
 البتة وضمت بذاتها ناطقة غير ماسية ولا المدة مغسلة بموضعها ومكانها
 واما الجلاء والنفس فلها في ذاتها واما بعد فاعلم الالام فليبعد فاعلم اللون والفت
 واما اعتبارها بمكانها وعلما فانكسبه من كماله الجسيم اللون في العالم الخداني
 وانه متى كانت مغادرتها للجسد وهي لم تكن في هذا المخلوق ولم تعرف العلم الخداني
 حق معرفة بل كانت تشاق اليه وخرس على اللون فيه لم تخرج مكانها ولم تزل
 متعلقة بشئ منه ولم تزل لتناول اللون والفت لا للجسد الذي هي فيه في الالام
 مستلزمة متراجفة وهم بمخوديه فلهذا من راي افلاطون وغيره من افلاطون

الخلى المنة وبعد ما من رآه رأيا الا هو خيب وتم الهوى والتهولت فلا يملك ان يملكها
 واسراجها فورا الهوى قد دعه واجب في كل راي عند كل عالم وفي كل راي عند بنهي
 للعاقلة ان يلاحظ هذه المولى بعين عقله ويعلمها من هذه وبأله وان هو لم يكت من هذا
 الكتاب على الرب والمنازل في هذا الباب فلا اقل من ان يعلق ولها خسر المنازل منه وهو
 راي من راي زمر الهوى معقار ما لا يطلب عليه صراعا جلاد نبوا فانها نزل في راي مرتبة
 اموره من راي زمر الهوى وقبحة مرارة وبشاعة فتسعيه ان دخلها جلاوة ولذا ان يخط بها
 ويعلم شروها وارتاجد عند هاتين ان المودة في اجال مغالبة الهوى وقع الشهوات تحت
 منة بلا عباد ولا سببا اذا كان ذلك على يد راي بل يعود منة وهاهنا اول او
 بمنع الشرب من الشهوات وترك بعض ما يهوى لما يوجه اليه الرأى ثم يروم من ذلك
 ما هو كذا حتى يصير ذلك فيه مغارة الخيال والحواس وبذلك يستب من الشهوات ويعتاد
 الاضداد للنفس الناطقة ثم يزداد ذلك وشا لا عند شروها بالعواصم الجليل عليه من راي
 الهوى وانما سببها وبه وغلبت وشيئا منه اموره بهلوا مدح الناس على ذلك او شيئا من
 مثل كماله **فصل الثالث** في جملة مذمت قبل ذكر عوارض النفس الرذيلة على انظرها
 اما وقد حلت المالبى بعد كلامنا استه وذكرنا اعظم الامور في ذلك عا وعلية خوة
 فاننا ذكرنا من عوارض النفس الرذيلة والظلم لاصلاحها ما يكون قاسا وشا لا لالام تذكره
 منها وبغيره لاصلاحها ولا بما زما لكن الكلام فيها قد مرنا الشب اعظم العلة
 الكبرى التي منها فسق وعلما بين جميع وجوه التلطف لاصلاح ملود ومن الاخلاق

حتى انه لو لم يزد ولا ينقص منها فكلما يخصه من العمل ولم يتركه لكان في الخصم
 المشاك بلاصل البواحيات وكلا صلاحها وذاك ان خبايا يدعو اليه الهوى وتعمل عليه
 الشهوات فيتم هذين وجهيهما ما منع المشاك والهاية بها الا ان على حاله ان يكون
 من ذلك ما تولى ان ذكره اوجبت والزم ولعون على بلوغ عرض كاشاهدوا الله التوفيق
 وبه تشيخ وباه نزل الشدي للصواب في انفسهم من لا يفي بعرف الرجل
 محبوب نفسه من اجل ان كل واحد متالا يمكنه الهوى بحجة منه لنفسه
 واستصوابا لما به واستجنا لا لافعاله ان يترجم من العجل الخالصه المحضه الى العمل
 وشتره لا يكا ديسنين ما فيه من المطيب والضراب الذميه وتي لم يتن ذلك
 ويعرفه لم يفلح عنه اذ ليس بشعره ضلوع لرسقه وبعل فالافعال عنه فينفع ان
 يشهد الرجل اثره في هذا الباب الى الرجل غافل كمن الزوم له والدين معه بالار
 يتضرع اليه وبولا عليه ان خيره بكل ما يعرفه من المجاب وقوله ان خله
 الاشياء اليه واقفعا عيده وان له لمة عليه منه يعظم في ذلك والشكر ويكره وشله
 ان لا ينجيه ولا يخلصه في ذلك ويعلم انه متى نزل هل ويختفي في شجونه وقد
 اتا اليه وغشيه واستوجب منه الامه عليه فلا الرجل المشرف بعلمه وخبره
 ملو به وما ظهروا بان لم يظلم به اعلموا ولا اغفلوا بل اظهروا شرفا مما سمع منه
 وشوقا الى عالم بشعره منه وان زانه في حاله فذكره شيا استحيانه او قسرت
 في العجز عن تقيج ذلك او خشيته لانه على ذلك واظهر له انما يبيع ولعله انه

لا يحب ذلك منه وذهب الى التهميم واعلم انه يراه على وجهه وان كان
 حاله اخرى فزاد واشرف في شعره في رآه منه وبجسده لم يفضيه ذلك بل جملته
 واظهر له بشرا وشروا عماراه منه ونفي ان يحدد سوال هذا المشرف عليه حاله
 عدم الي فان الادلاق والضراب الردييه قد حدثت بعد ان لم تكن ينبغي له ان يستخير
 ويختش ما قول فيه جزيته ومعاملوه ولخوانه وبما ذا يبرأ جونه وبما ذا يعيونه
 فان الرجل اذا سلك في هذا المعنى هذا المشاك لم يترك في عليه شيء من غيوبه وان قل
 وخفي فان وقع واسل لعدة منازع في حيث لاظهار متساويه ومخايبه لم يشهد ذلك
 من قبله معرفة غيوبه وفعله اضطرر الى الى الافعال عنها ان كل من نفس عند
 هسته مفاد ومتم حب ان يكون خيرا فاضلا وقد كتب جالسوني في هذا المعنى كتابا
 جعل ربه في ان لولها شفعون بعد ايام فذكر فيه منافع كثيرة صارت اليه من اجل
 عدو كان له وكتب ايضا في تعريف الرجل محبوب نفسه مقاله قد ذكرنا بعض ما فيها وجمالها
 فما عشنا وفلا ذكرنا من هذا الباب كتابه وبلاغ ومن استعمل لم يزل كالفردح مقوما
 مفقاة **باب** الخافيه في الحب والالف وخفيه من الكلام في
 الله في اما الرجل المذكورون الخبار اللهم ولا يفرق فانهم يعيدون من هذه البلية
 من نفس طباعهم وغرايزهم وذلك انه لا شيء اشد على امثاله هؤلاء من النذل والخصم
 ولا يستكانه واظهار العافيه والحاجة واجمال الخفي ولا شغلهم اذ انهم في مثل
 ما يلزم الغشاق وهذه المجلتي يفر منهن وسمايو وعنه وان يلوا به وكذلك

اللذين يلزمهم اشتغال وهو ثم بلعة أحضرته دناوية وادبته فاما الحسن من
 الرجال والعقول والفرائح والمنزفون والموترون للشهوات الذين لا يهتم بتواها ولا
 يبدلون من الدنيا الا اصابتها وورول فونها اشقا وما لم يقدروا عليه منها حجة
 وشقا فلا يكادون يخلصون من هذه البلية لانهما ان اكثروا الفهم في قصص العشاق
 وزوايه الشعر الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغنى فلهذا لا
 في الأجزاء من هذا الحاضر والنسبة على مخالفة ومكانه بعد تاملين يعرف
 كتمانها وقد تم قبل ذلك كلاما ناقصا على بلوغ فريض ما مر في هذا الكتاب
 وما يلي بعده وهو الظاهر في الله مقبول ان الله لم يمتدح شي يتولى اعلانه ما الحجة
 المودى عن كماله الى حاله تلك التي كان عليها كرجل خرج مع موعودكم قليل
 الى محلاتهم تارة في خمس صنفية حتى ستة الجرم ثم عاد الى مكانه اذا فاه لا يزال
 يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه الى حاله الاولى ثم يعقد ذلك الاستلذاد مع
 عود بدنه الى الحال الاولى وتكون شدة التذلل بهذا المكان بعد ارساء الباع اجر اليه
 وشره هذا المكان في تدرجه وبهذا المعنى حاله لا تستلذذها الصغول الله فان
 جدا الله عندهم هو انها رجوع الى الحال الطبيعية ولا في الاذى والخروج عن الطبيعة
 رعا حلت قللا فلا يلا في زمان طويل ثم حدث بعينه رجوع الطبيعة دفعة
 في زمان قصير صار في مثل هذا الحال نفوسا الجهن بالموذى في تناسلت سال الاجتلاب
 بالرجوع الى الطبيعة فسمى هذه الحال لذة وبقي بها من لا يراى له انها فاجدة

من غير اذى بقدرتها وتصورها فاجدة مفرقة خالصة بربيه من الاذى ولدت الى حال طبيعي
 الجيفة كذلك بل ليس يمكن ان يكون لذة الاستعداد ما فندتها من اذى الخروج عن الطبيعة
 فانه مفقود اذى الجوع والعطش يكون الاستعداد بالهوى والشراب حتى اذا عاد الجوع
 والعطش الى حاله الاولى لم يكن شي في الجوع في عذابه واذا من اخراجه على تناوله ما بعد
 ان كمال الاشياء عند واجتها اليه ولذلك الحال في شايه للملاذ فان هذا الجد الجمل
 دهم لها ويحجب عليها الا ان فها ما تحتاج في تبيين ذلك منه الى كلام الحق واللفظ الموحد
 من هذا وقد شرحنا ذلك في مقالنا كتمانها في اهية الله وفي هذا القدر الذي ذكرنا
 فاهنا كاهية لما يحتاج اليه واكثر الملائم مع الله والمغايير فاهم الذين لم يعرفوها
 على الجيفة ولم ينصوتوا منها الا الجاهل الكاهية اعني التي من سدا اشفا فعل المودى
 الى شكل الرجوع الى الحال الاولى من اجل ذلك اجتوها وعما ان لا يخطوا في
 حال منها ولم يعلموا ان ذلك غير ممكن لانها حالة لا يكون ولا تعرف الا بعد وقوعها
 لها واقول ان الله التي تصورها العشاق وشاير من كل شي واعزم بهما العشاق
 الثرائس والملك وابرا لا يمتدح في يقرط ويتهلج بها من نفوس بعض الناس حتى لا
 يتموا الا اصابتها ولا يرون العيش الامع بلها عند نفوسهم بل يراهم عليها فاجده
 للملاذ جدا وذلك انهم لما يتصورون لسا به المطلوب ونبله مع عظيم ذلك في نفوسهم
 ومن غير ان يخطر ببالهم الحالة الاولى التي هي كالموت والموتك الى بل مطلوبهم ولو نظروا في
 وموتهم في الموت وخشونه وسعوبه ومخاطبته ومهاويه ومعالجته لا مرسا

كلاً وصغر ما عظم عندكم في هيب ما عالج من الى مقاشانه ومكادجه واذا فذكرنا
 بجمل ما به الله ولو عجزنا من ان عظم من تصورها كحصة بركة من الام والادنى فانا علمون
 الى كلامنا ونسبهم على مساوى هذا الجاهل اعني العيش وحساسته مدفول
 ان العشق تجاوز من حد البهايم فعدم ملكة النفس وزعم الهوى وفي الافساد للشهوات
 وذلك انهم لم يرضوا ان يصيبوا هذه الشهوة اعني لذة الباطنة على انفسهم اسمع الشهوات
 وانفجها عند النفس الناطقة التي هي الانسان على الحقيقة من اى موضع يحل احسانها
 حتى ارادوها من موضع ما عجزوا شهوة الى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانفلا ووذلو
 للهوى ولا على ذل وازدادوا له عبودية الى عبودية والهبة لا يصبر من هذا الباب الى
 هذا الحد ولا يسلطوا لحياتهم نصيب منه بقدر ما لها في الطبع فما تخرج به عنها لم يود
 المصطفى لها عليه ثم يصير الى الراحة الكاملة منه وهو لم يقصروا على كفاها اليهم
 الافساد للصلح ولوا استعانوا بافضل الذي فعلهم الله به على اليهم واعلموا بالادوية
 مساوى الهوى ويزوده ويعلو في التسلق على لطيف الشهوات وجنتها والحق لها والذوق
 فما جرت لهم الا ليلها لها غايه ولا يصبر ومنها الراجح ولا زالوا ما ذنب بكرم البوا
 عليها وتجنس على الخائب منها وغرقت في حبس ولا راضين لئلا يرضى عنهم عنها وتعلق
 اما بهم بما فوقها وما لانها به له منها بما نالوه ايضا وفدروا عليه بها ونقول ايضا
 ان العشق مع طاعتهم للهوى واستلهم الله وتهدى لهم لغيره من حيث يكون انهم يفرجون
 ويلبسون من حيث يكون انهم يمدون وذلك لانهم لا سالون من لانهم شيئا واستلوا

الى الاصل من مشتملهم القوم والمجدة لخدمتهم وبلغ اليهم ورعنا من نوالهم من ذلك في كرت
 مضيقه وعقبت من مضيقه من غير ان يلجوا به والكثير منهم صبروا لو ايام العزم والعزم
 وقد العز الى الجوز والوسواس الى البق والاربع فلا هم قد وقفوا من محافل الله وشاكرها
 في الهوى والمكروه وادتهم عوايقها الى غايه الشهوة والملحة فاما الذين طواهم بسلو
 لذة العيش كالأدوية من ملكوه وفدروا عليه قد غلبوا واخلطوا خطاياهم وذلك
 ان الله انما يكون اذا بليت محفلة بالملوذي الماعث عليها الرعي اليها ومن ملك شيئا
 وفدروا عليه ضعف في هذا البليت الرعي وهذا وسكن شربا وقد قيل قولاً جازماً
 ساد قال كل موجود يملو وكل ممنوع مطلوب ونقول ايضا ان مقدرة
 الجيوب امر لا بد منه اضطراراً بالموت وان شل من شارب يحدث الدنيا وعوارضها
 الردي المبددة المشمل المفرقة بين الاجتهاد اذا كان لا بد من اساعة هذه العضة وتخرج
 هذه المرأة فان يقدربها والراجح منها اطلع من اخرها ولا استطاد لها لان ملاب من
 وقوعه متى قدم زخم موقة الخوف من مدة ناخبة وايضا فان سمع النفس محجوبها
 قل ان يستحكم جهة ويرسخ فيها يستعمل عليها ابشر فاشمل وايضا فان العيش من اضم
 اليه لالت عشر الترويح عنه والخروج منه وان يلبه الالف لم يستبدل بغيره
 العيش بل هو قلا قابل انه اكد وبلغ منه لم يكن فحلياً في قصر من مدة العيش وقيل
 فيه لما الجيوب كل احدى الانفالمة وبقاونه الالف فالواجب في حكم العقل
 من هذا الباب ايضا الجمان في سمع النفس وزعمها عن العيش قبل وقوعها فيه وتعلمها

منه اذا وقعت قبل استنكاحها فيها وهذه الحجة فقال ان افلاطون الحكيم لم يشر في نطقه
 لفكان ينبغي جازية فاحذر من محلي من مدارس افلاطون فاسر ان يطلب ويطلب
 فلما مثل يريده فاحذر من افلاطون فاحذر من افلاطون في انه لا بدك من مغالقة جيتك ههنا
 ما فقال لا استنك في ذلك فقال لما افلاطون فاحذر من تلك المراه المتجرعة في ذلك الطوم
 في هذا اليوم واربح ما بينهما من خوف المسطر المتجرع اليه الذي لا بد منه من حجة وضعية
 متجلا بذلك بعد الاستحكام وانصاهم الا ان اليه وعصده له فقال ان ذلك
 التلميذ فالاطن اما ما تقول ايها السيد فحين لم تكن احدا انطاري به سلة ورواها
 احق علي فقال له افلاطون كيف وقعت سلة الايام فلم تحف الهما ولم استن
 ان تلك الغرفة قبل السلة وبعد الاستحكام فاستنك تلك الغصة وضاعف عليك
 المارة فقال ان ذلك الرجل يجد في تلك الجاه افلاطون وشكر ودعاه له استن عليه ولم
 يجاوب شيئا مكان فيه ولم يظهر حزنا ولا مشوقا اليها ولم يزل بعد ذلك لارنا ملكا
 فالاظن غير ذلك بها بنة فقال ان افلاطون اقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه
 تلامذته فلامهم وعذلم في تركهم واطلاهم هذا الرجل وصره كل هذه الى اصلاح الاعمال
 والى تاييد ابواب الفسقة قبل اصلاح صفه الشهوانية وقصها وبذلها للنفس
 النطقه ولان قوما جاندون وسامبون الفلاسفة بكلام تحجب ركبك كنه افهم
 وركا كهم وهؤلاء الموشومون بالافراء والادباء فانك كثر ما تون في هذا المعنى
 وتقول فيه من بعده مقول ان هؤلاء القوم يقولون ان العشق انما عباد اصحاب

الطابع الرفيع والافضل للصفه وانه يدعو الى التعلق بها وهذا الزنه والبهه وشيعة
 هذا ويجوز من كلامهم بالعرف من الشعر المبلغ لهذا المعنى فيخبرون من عيش والادباء
 والشعراء والشراء والروا وتحتونهم الى المباحات الهه عليهم ونحن نقول
 ان رقة الطبع والطاقة الذهن وصغابه بولان وعبدان يا شراف اصحابه ما على الامور الفاضلة
 البعد والعلوم العظيمة الرفيعة وتبين الاشياء المشككة المثبتة واستخراج الصلوات
 المحببة النافعة ونحن نعد هذه الامور مع الفلاسفة ونرى العشق لا يصادهم ويصاد
 اغنياءا كثيرا جلف الاعراب والاراد ولا علاج ولا باط وجدا ايضا من الامور الجارية
 الكل انما ليستامة من الامم ادق فطنة واطهر حكمة من اليونانيين ولجدا العشق في علمهم
 اقل مما في جملة شارب الامم كثيرا وهذا يوجب ضلما ادعوه لغنى انه يوجب ان يكون
 العشق انما يصاد اصحاب الطابع الغليظ والاذقان الملبدة ومن قل فكه ونظم ورو
 وباد الى المجرم على ما دغنه اليه فته ومالك اليه شهوة واسا اصحابهم بكثرة
 من عيش والادباء والشعراء والشراء والروا فانما يقولون ان الشرف والرياسة والشعر
 كالفصاحة ليست مما يوجب جديدا الامم كالب العفول والحكمة واذا كان كذلك
 امكن ان يكون العشق من هؤلاء من اهل القصر في عقولهم حكمة وهو لا تقوم
 بحسبهم ودعوتهم حينئذ ان العلم والحكمة انما هي الفهم والشعر والفصاحة وما لا يلاعه
 يتعلمون ان الحكم لا يبدل ولا واحد من هذه حكمة ولا الجادة يتعلمون الحكم
 عند من عرف شروط البرهان وقوانينه واستندك وبلغ من العلم الرياضى والطبع

قال له لا تضرب فاني انا ممتلئ بجميع ما في هذا العلم ارفه شي استحق ان يذوق من فضلك
فجعلها موضعاً لمصطفى استحقاق من كمالك وقال ان ذلك الرجل استحق هذا لك
بما كل فيه وجرى على العلم والاعمال ولاست اخذ ذكرنا من كلامنا الالف فاشا
قالبون في ما بينه والآخر من من بعض القول فاقول ان الالف وهو ملك
في النفس من طول العجز من كثرة ما يغار فاما المحبوب وهي ايضا بليلة عليه نهي ونزاد
على ايام ولا يقش بها الا عند مفارقة المحبوب ثم يظهر منها جند دعة امر مؤيد
مؤلم للنفس جدا وهذا العارض عرض للها بالاله في بعضها لو كونه في بعض والاخر
منه يكون ان العارض لمفارقة المحبوب المحبوب كمالا بعد كمال وان لا يمتنع ذلك فيقول
البنفس بل يدبر النفس ويمنها عليه في هذا المثل ما اردنا من هذا اللب ما جبه
كنا به ونحن الان نابلون في العجب **الفصل الثاني عشر في العجب**
اقول انه من اجل عظمة كل انشيان لمسته يكون استحقاقه للجنس منها فوجبه واستحقاقه
للجنس من اجل قدره وكيلا استحقاقه للجنس واستحقاقه للجنس من اجل مكان
برئاس حبه ونقصه بمفارقة حبه لان خلقه جند صافي لا يمتنع ولا يجلبه للجنس
اجل ما ذكرنا فانه اذا كانت الال ان اذنا فضيله غصت عنه فنته واجتبان
مدهج عليها فوق استحقاقه واذا انكثت فيه هذه الحالة ساد عجزا ولا سيما اذا وجد
قوة ثابتة على ذلك كسوط طعن من رزق كنهه ومدح ما لم يثبت ومن لا بال العجب انه
يؤدى النفس في الامر الذي وقع به العجب لان العجب لا يروم الزيد ولا الالف ولا مبالس

من غير في الباب التي منه عجب بنفسه لان العجب غير منه فهو من استحقاقه
لهوا فانه منه لا يبي ان فرقا فانه من فرقه هو المحبوب عليه لا يبي تدفقه لانه لا يري ان
فيه مزيدا من لم يتردد من شي ما نقص لا محاله وخلق عجزه نهيته وامثاله لان
هو كانه اذا كانو غير محبين لم يروا من تفرده من والاهم ترا الوستة تدين من قدس لم يلبثوا
جاوز والمحب والاليت المحب ان يخلق عنهم وتمام يدفع به العجب ان يكل الرجل اعتبار
بجائسته ومساوئه الى غير على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوبه
وان لا يغيب ولا يفتن بنفسه بفهم احتسا احسا ليس له حبه واقر من الشي الذي المحب من
بغته او يكون بل يفتن بكائه اهله فانه من اجتر من هذين البابين لم يزل يرد على كل
يوم بالوزن الى يقين نفسه اميل منه الى العجب بها وفي الجملة فانه لا ينبغي ان يغيب ويقيم
نفسه عند جتي جاوز مفلا نظرها عند غير فانه اذا فعل ذلك فقوم نفسه عليه
كان برئاس وهو العجب وحسنه الزمان وشاء الناس العارف بقدر نفسه وقيل خزانة
في هذا الباب ايضا كانه طفل الان في الجند **الفصل السابع**
في الجند قوله ان الحب داج العواجل والحب هو متولد من اجتماع الخلق والشرية
في النفس والمنكسر في اصلاح الاخلاق يتناول الشر من بلد طباعه المضار يقع الناس
ويكون ما يقع بموافقتهم وان كانوا لم يروه ولم يستوا اليه كما اتم بتمويل الخبر من حب
المعروف والندما وقع بوقا الثاني وضعهم والحب شر من الخلق انما لا يثبت ولا
يترك فيل احد اشياء ما يملكه ويحبه والجنس وحجب الالبيل احدا خرابعة

ولو لم لا ملحه وهو داس لدا الفيل عليه الذي له لو لم لا ملحه وهو داس لدا الفيل عليه
 الجند فانه يتجدد له من بنى الشره خطأ وافر اذا الجشود ستم بانه كاره لما وقع
 بوافق من ماله ولم يبنى اليه وهذا شرط من جد الشره والشره فستحق الفيل من
 البارى عز وجل ومن الناس اما من البارى فلا يمتد له في الرأيه لاد هو عز اسمه
 المفضل على الكل المراد بالخير للكل واما من الناس فلا يمتد له فانه سيقوم ظالم له فان حاجت
 وقوع المكروه بانسان ما اوله يجب وصول الخير اليه مبغض لعمان كان هذا الانسان
 لم يتوكل على الله فانه مع ذلك ظالم له وايضا فان الجشود لم يمتد له عن الجاشد شيئا
 مما هو في يده ولا سعة عن بلوغ شي كان فدا عليه ولا استعانه على من امره اذا
 كان كذلك فمما هو اعني الجشود لا يمتد له شي من الخير او بلوغ استغناء من الاطمان
 عن الجاشد فكيف لا يمتد من يهدى الصبر فان كان لا يمتد من اجزاء من عده
 فليصورهم باحوالهم مما يفتلزون فيه من غير فان كان حقا مثل الخرز لا يمتد اليه
 من حصنه اذا كان بمنزله القصب عنه في انهم ليسوا به شيئا فانه لا يستغوث
 شي كل يفتد عليه ولا استغاثوا على امر من امورهم وليس معهم وبل القصب عنه فون
 الا في مشاهد الجاشد الجاهل التي يحسن تصور شكلها من القصب عنه ويعلم ويستيقظ
 انهم منها في مثل ما لم فيه وقد يغلبه بعض الناس في جد الحث حتى انهم يمتد
 بالجشود قوما انهم انما يكونون الخير لمن عليهم في اصابهم ذلك بعض المصاد
 والمول ليس ينبغي ان يمتد ولا اجز من هو لا يمتد له ينبغي ان يمتد الجاشد فلهذا

من اعظم من خير كماله من غير من تمت له من عظمه عنه بنه وفتى بلوغ الجند من اعظم
 من خير كماله غير وان كان له في ذلك من ما كان له اجاب المول وللصارفان فاحسب
 في الغش عداوة بمقدارها لا بد من مثل هذا من الجاشد لا يكون الا بين الاقرباء والمعاشر
 والمعارف فان كان من الغريب لمالك اهل بلدا فالا يكدون جدول في اصنهم زاهرا
 لذلك وما حكم الرجل منهم فالا يكدون ولا واجد منهم من كراهية لذلك هذا على انه ربما
 نال هذا الرجل المالك اعني الذي ادوف بهم ونظر لهم من المالك الغريب وانما يكدون
 الناس في هذا الباب من فطنتهم لانفسهم وذلك ان كل واحد منهم من اجازته
 لنفسه بحيث ان يكون شاكرا الى المالك للغيوب منها غير مشيق اليها فلا اعم زوا
 من كان لا يمتد معهم اليوم شاكرا لهم فقدرت عليهم اعنوا لذلك وصعب واشتد عليهم
 شفتهم اليه ولم يرضهم منه تقطعه عليهم ولا اجتنابهم لان اصبرهم منقطع الغايه
 مما امر بها من الاثبات لا يرضهم شدة ولا استرحون ذنوبه واما المالك فلهم
 الغريب منهم فمن اجاب انهم لم يشاهدوا كماله الا في انصرون كل شفتهم لهم فضله
 على مفكر ذلك اقل الغيب واستغفهم وقد يغني ان يرجع في مثل هذا الى الجفيل وشاغل
 في هذا الامر ما اقول اقول انه ليس من الجاشد وغلبه وبغضه لهذا الرجل
 الغريب التي من الوجه في الجواب بنه وذلك انه لم يمنع المستوف والميلان الى المطلوب
 وان جعله جميعه ذنوبه وليس الجشود الذي ناله من الناس شيئا كان الجاشد حاجت
 او اجز من اليه ولا يمتد اذ لا يمتد على بل الجشود على ان تراخيه فلان اجزها هو

التي غرمتها والخطوة عن بلوغها منتهى اذا كان هذا السبق اجالا وان عم او قسما
 لو كان لكل اصل الحاشد وكان احدى كثر وان شتر ما بينهما وصله انجين وهو صلة
 طبيعته وكبره وايضا فانه يمكن ان يكون في النابت الروث واللولو والمثرون
 والمكثرون ولم يكن الحاشد من يومز ورجوان يصدر مقلو له اليه او الى احد
 اليه ما منع موبه فليس الكراهية ان يقع عليهم وجهه فانه لا يتوا عليه
 في فهمه وصلا الى غيرهم فمن كاله في عدم ما ساقهم بهم كاله انا فانه يقول ان
 العاقل فيهم بصيرة فتعذر الناطقة وقوة فتد الغسبية ونفسه اليه حتى
 يرد عنها على اصحاب الشبا اللزومة الشبهة فضلا عن المشهور ولا لانه فيهم وعند ذلك
 مضى للنفس والبدن جميعا واقول ان الحشد ما لا لانه فيهم وان كان فيهم
 اقل كثيرا من شايه من الاشياء من اللزاة وهو مضى بالنفس والحشد اما بالنفس
 فلا يلهيها وقرق فكرها ويشتغلها حتى لا تفرغ للنفس مما يعود دفعه على
 الحشد وعليها لما عرض مع النفس من العواضل البدنية مثل طول الجز والقيم
 والفكر والاهل الحشد فلا يفرغ له عند حدوث هذا الامر بالنفس حرك
 الشهور وشود الاعضاء وتغيب ذلك زحاة اللون وشوا شجرة وقتاد المزاج وذا
 كان العاقل يترجم فله الهوى المفر الى الشهوات اللزومة بعلان يكون كما يغيب
 مضى فانه اجري عواضل الحشد في مجيها العواضل عن نفسه وتبانه ولا يخطر
 عنه وتترك الفكرة في احدى رتبته وايضا قال الحشد فيهم العواضل المنقسم من الحاشد

وذلك انه يندم هذه غمة ويدهل غلة ويعدب جسد وروهن قوته باسنة لا يمتد
 واصاف جسد كبد الحشود وسعة علمان يلم ذلك فيمولى اي هو اولى الشف
 والنزول من الذي لا يلب على صاحبه الا سرياً واي سلاح اجود واولى بلا سلاح
 من الذي هو خنة العبد وجارح الجاهل ووايضاً فان مما يحول الحشد عن النفس
 وسبقه ان يغيب لها الافلام عندها مثل العاقل الجوال النابت في تراقبهم في المراتب
 ووسولهم الى طالب وفي اجواله فما صار واليه من هذا البابين وحيد التنب
 فيهم على ما نحن ذاكوه ها هنا فانه شبيههم على ان حالة الحشود عند نفسه خلا
 عند الحاشد وان ما ينصوره من عظمها وجلالها ونهاية غبطة الحشود وتغيبه بها
 ليس كذلك اقول ان اللذان لا يراى في عظم الجاهل ويشتغلها ويود وتمنى بلوغها
 والوصول اليها ويرى في الاشياء ان الذي قد نالوها وبلغوها هم في غايه الاعيان
 ولا استماع بها حتى اذا بلغها وانها لم يفرح ولم يسرها الا مدة بسيطة بعد ما يستقر
 فيها وتمكن منها ويعرف بها ويكون هذا للبدن عند نفسه مستحوذاً مغنياً
 بها حتى اذا حصلت له هذه الجاهل المنماة كانت عواضله كونه فيها ومملكته لها
 ومعرفة الناس له فيها سميت فتة الى ما هو فوقها وتعلقه منتهى بما هو اولا
 منها واستقل واستند كجانه التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته واسمه فصار
 بينهم وخوف لما الخوف فمن التروك عن التي نالها وحصلها واما الغم فاني
 تغدو بلوغها فلا يراى منه نصيباً بها زاراً عليها متعب الفكر والحشد في علم

الحاشد

لجملته لئلا ينقل عنها والفر في منها الى ما سواها ثم اذ كان كون حادثة في هذه الناحية
وفي الثالث ان بلغها وهي كمال ما اسود وصل اليه منها واذ كان له اثر في كمال
العامل ان لا يفتد اجدا على قنيل من نباله كما يتغنى عنه في اقامة العيش
لا يلم ان اجاب الفصل فيها ولا كما رتبها لهم من قنيل الراجح والارخص
من قنيل عروض الدنيا وذلك ان هو المظلوله هذه الجاهل ودوامه في زواله
ان لا يقدرها انها تصد عندهم منيرة الشئ السبعي الا صغاري بقا العيش
فقررت على اجل ذلك التذلل فيهم من التذلل الذي كماله الجاهل المعطل وكذلك
يكون قصتهم في قلبه الراجح وذلك انه من اجل انه لا يزال يجد من تكسب في الشر
والعز الى ما فوقهم يقل راجحهم حتى انهم يملكان اقل من راحة من هوذ ومولا
ويملكان من كسر ليجوال دايما ايرا فاذ الا جمل العاقل هذه الجاهل في ناملها اخا
فما يجعله طار جالها علم ان الغاية التي يمكن بلوغها من لذات العيش وراحة هي
الكفاف وان ما فوقه من احوال المعاش مغرب في ذلك بعضه البعض والكفاف
بل للكفاف دايما فصل الراجح عليها فاتي وجه التفتت لا الجاهل بها وانما
الموتى من العجز وما ذكرنا يفتي هذا الباب كفاية النفس
في الغضب مما ان الغضب جعل في العجز ليجول بما سقام من المودى وهذا الجائر
اذا افرط وجاوز حده حتى ينفذ معه العجز في يملك ان يملك في الغضب
والبلاغة اليه ما ذكرنا في المصنوع عليه من اجل ذلك يفتي الجاهل فيكثر

د محترجاه من دى الغضب الى امور مكتوبة في عاجل الامر واجباله
ويخلفه بنصوره في حال غضبه فان كثيرا من غضبه في كماله في كماله
فليس يدرك من الام على نقت الاثر ما ناله من المصنوع عليه فقد نالت من كسر
رجلا الحكمة فكثر اصابعه حتى يفتي بعلمها اشهر اوله بيل الملاكوم كبر من اذك
وزانت من استسلاطه صاح فقش الدم مكانه وادى بذلك الى التل فصار
غسما لونه وبلغنا اخبار انا بن نلوا لها ليه واولادهم من بحر عليهم في وقت غصهم
بما طالت عليه ندامتهم ولم يندكوه اخر عمرهم وقد ذكرنا في البوت ان
والله كانت ثبت فيها على العجز بعضه لدا تفتت عليها فحمة ولعمري انه كثير
من من قد العجز والروية في حال غضبه وبين المصنوع كثيرا في ان كان ذا
اكثر من كماله هذه الجاهل في حال سلامه كان احري ليشعوره في وقت
غضبه ويذبح ان تعلم ان الزن كان منهم هذه الاحوال القبيحة في وقت غضبهم انما
اتوا من قديم عقولهم في ذلك الوقت والوقت بان لا يكون منه في وقت غضبه
فعل الا بعد الفكرة والروية فيه لئلا ينكس في وقت من حث يروم انكا غير ولا
يشترك اليها في اطلاق الفعل عن غير روية وينبغي ان يكون وقت الجاهل
يركس في اربع خصال الكبر والبغض للعاقب ومن ضدي هذه فان الاولين
الذين يكون لراستهم والمعاينة مجاوزين لخطا الجاهل والآخرين الذين يكونوا في
عن هذا الخطر الجاهل في ياله هذه الجاهل في اخرها بانها يملك ان غضبه وانما

بغداد عليه وأمن أن يكون عليه منه فتر في نكتة أو في جند في عجل أمره
باب التاسع في الكذب وهذا الفصل من
الردية التي يدعو إليها الهوى وذلك أن الإنسان لما كان يحب الخير والبر
من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يجب أن يكون إذا هو الخير المعلوم لما في ذلك
من الفضل له على الخير المجهول وقد علم أنه ينبغي للعامل ألا يطلع هواه وما خاف أن
يحب عليه من بعدهما الما وندامة وقد الكذب حجاب على صاحبه ذلك فللذات
للکذب المكثرة لا يكاد يخطئه الفهم ولا ينل منه أمانا لقضيه يكون منه
لتهوؤ وتنبيل يحدثان له وأما العلم من حقيقة ولطاعه من حريته ذلك على خلاف ما
ذكره وليس بسبب الكذاب من الاقتداء والاستمناج بكذبه ولو كانت غمر كل ما
بقارب فضلا عن أن يوازن ما يدفع إليه ولو مرة واحدة في غمر كل من هم جمل
ولا يستحقها عند امتناعه واجتناب الناس وانصغارهم وتزديدهم لهو
ظلمة كونهم إليه ومنهم به أن كان ممن له عندك بمقدار ولم يكن في غايه الخشوع والوقار
فإن مثل هذا لا ينبغي أن يحدث في الناس فضلا عن أن يقصد بكلامهم غيره في اصلاحه و
اجل أن اسباب الفضيحة في هذا المعنى بما نأخر كثيرا وما وجهه الجاهل بذلك الآن
العامل لا يورث طمأنينة فلهذا لا ياب من معة الفضيحة بل يستظهر وباطن الجرم
في ذلك وقولنا أن الاخبار بما لا يصفه له نوعان فموضع نقضه من الخبر إلى امر
جمل مستحسن يكون عند كشفه عندنا واضحا فاما موضعها المستحق ذلك الخبر على ما

سوق اليه وان لم تكن حقيقة كذلك مثلاً ذلك هو لسان حال من مال الله
نرمع على قلب صاحبه في يوم غد وأنه منى مضى يوم غد ظهر الملك على امر بوجوب
أن يعمل ساعة فخا إلى صاحبه هذا فاحترق أنه قد استحق في منزله كذا وأنه يحتاج
إلى معا ومنه عليه يوم غد فاخذه إلى منزله ولم يزل يومه ذلك يقول الحق بكثرة
الجفوة المحت عن ذلك الكثرة حتى إذا انقضى اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه
نتر، حينئذ يكرم على حقيقة أقول أن هذا الرجل وإن كان قد خبر بما لا حقيقة
له فليس في ذلك مذموم ولا عند كسب الخبر على خلاف ما جكا بمقتضى الحكان قد قصد
به إلى امر جمل نافع للبر فهذا وما أشبهه ونجاء من الأخبار بما لا حقيقة له لا يعقب
صاحبه فضيحة ولا مذموم بل شكر أو شجيرة وأما النوع الثاني الذي هو هذا الخبر في
كسبه الفضيحة والمزلة أما الفضيحة فإذا لم تكن على الخبر من ذلك مزية كدخلك
ساحبه أنه عاب من مدبنة كذا وكذا حيوانا أو حيوانا من كاله وقصص كذا
وكذا بما لا حقيقة له ولا قصد الكتابين به الأعجب الناس به فقط وأما المذمة فلا
يطلب على الخبر مع ذلك من أن الرجل كذا لصاحبه عن ملك بلدة ما شاعبه ونجى في
في قريته وثقانا إليه وجعل في نفسه أن يمل أجرا إليه وسأر خوجه فإله منه مكان كذا
وكذا ويرتبه كذا وكذا وإنما فعل ذلك لئلا يشاء ما خلفه حتى إذا اعتنى
صاحبه وتحمل واجهد فوجد على ذلك لم يجد شي من ذلك حقيقة ووجد جمل
معتصا عليه فإله عليه من على أن الأولى أن شتم كذبا وجذب ونجس من منه

كذب للأمر واضطر إليه ولا مطلب عظيم ناله فأن من استجبت السدب
 وافهم عليه لأعراض دينه خشية كان أخرى فوالله عند الله من الغصة الجلية
 الفصل العاشر في الجوار أن هذا العارض ليس مكننا ان نقبله من عوارض
 الهوى بالان وذلك اننا قد قورنا بدعوى اي الفسك والخصم بما في ايدهم وظ
 خوفهم من الفقر وبعد نفعهم في العواقب وشدة اخذ منهم بالجرم في الاشياء
 للذات والعواقب ويجد آخر من يتعدى الامساك لنفسه لاشي آخر يحدث
 الصل الذي لم يتحكم فيه الروية والطمع من شئ تمامه له نايه من اليبس
 ويجد منهم من يخافه ومن لحد ذلك ينبغي ان يقصد الى مقاصد ما كان من عدا
 العارض عن الهوى فقط وهو الذي اذا قيل صاحبه العلية والسبب في مساكه
 له بعد في ذلك حجة بنية مقوله بغير عذر واضح لكن يكون جوابه متوقفا
 موقفا للجلل وقد شاكس رجلا من المتسكنين عن اسباب الداعي له الى ذلك
 فاجابني باجوبة من نحو ما ذكرت وجعلت ابين له فتا حيا وانه ليس مما
 اعنده شئ يوجب مقدرا ما عليه من الامساك وذلك اني لم اشته ان
 يوجد من ما الهما يتبين عليه فضلا عما يحجب او يحطه عن رتبة عنه فكان آخر
 جوابه ان قال مكني احب مكني استغنى عنه جند الله فوجدت عن حصر
 العجز الى الهوى اذ كان ما يعمل به ليس فادج في الحالة العاجلة التي هو عليها وقد
 في الجرم والاشقة والنظر في العاجل فهذا المفاز من هذا العارض هو الذي ينبغي

استمع ولا نقار الهوى عليه وهو الخلل بما لا تؤثر في الحالة الحاضرة اخطا حاطا
 فما يرام بلوغه من بعد بالملا شغفا وعجرا فاما من كان له عذر في وبلغ من
 احده من الباب او من كل ما فليس ما عرض له من الامساك عن الهوى بل عن العمل
 والروية فلا ينبغي ان يراد عنه بل يوتد ويثبت عليه وليس كل امسك شغوا له ان
 يحجج بالباب الثاني من هذه المبان وذلك ان كان من الناس امساك من ان يبلغ با
 رتبة اعلا واجل من التي هو فيها كما كان في او اخر عمر او في أقصى المراتب التي يمكن
 ان يبلغها مطلقا لا حاجة بالباب الثاني من هذه المبان وجه البنية الفصل
 الحادي عشر في الفكر والهم ان هذه العرض وان كانا عرضين عقليين فان رطها
 مما حجاب من العلم والادى ما ليس في اقصادنا عن مطالينا وطمعنا وبها يدون
 نقصيرها على ما ذكرنا فكل حث ذكرنا افراط فعل النفس الناطقة ولذلك
 ينبغي ان يوحى المعتد منها بان يذب له من الله والشريد والذم بقدر ما يبلغ
 له ما يصلح ويحفظ عليه محنة لان لا يجوز ان يتهدد ويضع ياد في فسادنا ومن
 اجل اخلاف طبائع الناس وعاداتهم اختلف مفادير اجمال الفكر والهم منهم فعض
 جهل الحسد منها من غير ان يضر ذلك به وبعض لا يحب ان ينفق ذلك وشدة ان
 قل ان يحطم وان يتدج الى الابد باجمنه ما امكن فان العان يغيب غلظك يعق
 عليه وبالجملة فانه ينبغي ان يكون تليانا واصابنا الله والشريد والذم لا اله
 بل لكي يجرده ونرى على الهوى فكلنا وهما الذين يصح ان يبلغ مطالبنا وانه كما

ان قصد الرجل الشارب في اعلاف دابته ليس الى ان يشبع بل ان يملأ حتى يبلوع
مكافئته ومنسحقه فلا بد ان يكون خالفا في ان يشبع على ما يصلح اجسادنا فاننا اذا قصدنا
خلاك وقد رنا هذا القدر بل غنا ما يلحقنا من رجوع الاوقاب التي تكثر في مثلها بلوغه
ولم تكن كالذي اهلك واحلته قبل بلوغ ارضه التي ياتها بالكل عليها واخرق بها ولا
شغل ياتها لو اخصها حتى تامة الوقت الذي كان ينبغي ان يكون قد وادى الى
موضعه ومنسحقه ونسحق في ذلك مثل اخر اول ان رجلا اجت علم الفلسفة به
واثرها حتى جعلها هبة وشغل فاكثرة ثم رام ان يبلغ ما بلغ سقراطيس وفلاطون وسينو
وتافروطين واوديسس واخروستس وناسطس واشكندر ومن في مدة شبيهة مشد
فادام الفكر والنظر واقام التعدي والراحة وما تبع ذلك ضرورة مع دوام الشغل
اقول ان هذا الرجل تقوى الى الشواهد والمناجيات الى الحق والقبول قبل مضي هذه المدة
وقل ان مغارب هؤلاء الذين ذكراهم وانزل ان رجلا اخر اجت ايضا اشتد على علم
الفلسفة الا انه انما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت اذا فرغ من اشتغاله في ان ينظر
لذاته وشهوانه فاذا عرض له ان يشغل او يخرج فيه اذنا خربة ترك النظر وعاد فما
كان فيها ولا اقول ان هذا لا يستعمل علم الفلسفة في عمه ولا تقارب
ذلك ولا بد ان يه وقد عدم هذا الرجل من مملو ما اجد من جهة الافراط والآخر
من جهة المقصر ومن اجل ذلك ينبغي ان يفكر في فكرنا هو منا التي نروم بها بلوغ
مطلوبنا بالتمام ولا نعدها من قبل تقصير ولا افراط في المقصر

الذي يشتر في دفع الغم ان الهوى اذا تصور بالعقل فذلك هو الحق المحض من غير
دعا الغم ويحتاج في حال ان الغم عرض على او هو الى الكلام له فصل طويل ودقة وبعد
عنا في اول الكتاب ان لا يتعلل في الكلام الا بما لا بد منه في غيره الذي اجرنا
به اليه ومن قبل ذلك تجاوز الكلام في هذه المعاني ونصير الى ما هو المقصود المطلوب
بكتابنا على انه قد تمكن من كان به اذنا منسحقه من علم الفلسفة ان يشبع ويستخرج
هذا المعنى من الرغيم الذي تمناه الغم في اول هذا الكلام الا ان الخي يذوق ذلك تجاوره
الى ما هو المطلوب بهذا الكتاب مما يقول انه لما لكل الغم بكثرة الفكر والعقل
وتودي النفس والجسد خوفا ان يخلو لم يده ودفعه والفتيل منه المضعف له
ما امكن وذلك يكون من وجهين احدهما بالاضرار من منه قبل خبرته لان لا يحدث
او يكون ما يحدث منه اقل مما يمكن والاخر بدفع ما قد يحدث ونفسه اما كلة واما اكثر
ما عين منه وان تقدم والتحفظ بل لا يحدث او قل ويضعف ما يحدث منه يكون
مما مل هذه المعاني التي اننا احدثها ان شاء الله ما قول انه لما كان الملائكة التي منها
تولد القوم انما هي من الجيوب ولا يمكن ان لا يفسد هذه الهويات بثة لئلا ول الناس
فاهرك ولا يكون الفساد عليها وجب ان يكون اكثر الناس واشدهم غما من كان
محبوبانه اعتر عدد اكل لها اشد حيا واقل الناس غما من كان حيا لانه بالحد من
ذلك قد ينبغي ان لا يبال ان يبلغ مواد الغم عنه ولا يخرج ويقتصر على ما ملأ
موجوده من الخير من الخير ويصور المران المتجرعة عند فقد ما قلنا

فاما ما يدفع به او فقل منه اذ كلن وضعنا فاقولون فيه عند كن نقول ان العاقل
 اذا اعتقد وسمع فيما يخبره الكون الفاسد من هذا العالم وزاى ان غصم غصم شجر الخيال
 يسأل لانا تسلي منه وادوام له بالخصية بركل منها زابل ان شجر الخيال فانسد
 فمحل لم ينعى ان ميت حزين ويستفمع ما سلب منها وجمع بها بل يدب عليه بعد
 مدة يقابلها فضلا وما استمتع وملك رجا اذا كان فنا وها راولا قبل ذلك ممكنا
 ولا يعلم ولكن ذلك عليه وقف كونه اذا كان ذلك شي لا بد ان يحضر فيها فانه من
 من اجب فاراد منها فها فاد ما لا يمكن وجود لها وان اجب وجود ما لا يمكن
 وجود كان حال ذلك الغم الى نفسه وما بلا عن عقله الى هواه وانما فان فعلا شيا
 التي ليست باضطرار به في بقا الهواه ليس يدوم الغم بها واجرن عليها لكن شجر منها
 النفل وعنها القلب ويغيب ذلك الشلو عنها والنسيان لها فرجع الحيشه
 ونقود الحاله ان ملكا ن عليه قبل المصيبة فكم قد راسا من اصاب بغيرهم المصاب
 وفادجها فعاد لا جبال الى ما لم نزل عليه قبل مصابه منلر د العيشه بمعينها الحاله
 فلذلك ينبغي العاقل ان يذكر النفس في حال المصيبة بما يؤوب ويرجع اليه من
 هذه الحاله فيعبر بها عليه ويتوخى اليه ويطلب ما يشغل قلبه في اكثر ما يمكن ليس
 يتسرع للخروج منها الى هذه الحاله وايضا فان تذكره اكثر المشاكيل في المصائب
 وانه لا يكاد يعبري منها احد وتذكر انهم بعد وابواب ملوهم وحالته وشلوات
 منه عن المصائب ان كان مقتدره ما يحفف وتسلم حاله بالهمه وايضا

فانه من حق العاقل ان يسترهم من شأن محبوباته اكثر من ان يتركها الشجر جافا
 ليس من احد يفسد منها الا افسد من الغم على مفارقه ما يروح الصن من هم حارم وخوفه
 عليه من غير ضرور وجعل على ما حدث منها بعد فجد جرحه فها سقا وان كان الهوى
 لذلك كارهها واكتب راحة وان كان مداها مر او في مثل هذا المعنى يقول الشاعر
 لغري لس كما فخذنا كاستبداد كها فخذ طالا الحزن والبرق فخذ رقا فخذنا لك اساما
 على كل الزايا من الملح وفي مثله ايضا كتب الشواذ مله في بكى عليك وناظره
 من شاعرك فقلت فطيك كنت اظدره فاما ما عندهم بالموثر لا تباح ما يدعوه اليه
 عمله الراغب عما يدعوه اليه عواء النام الملتحمة والصبيح لفسد من الغم فلوطنه
 ان العاقل اذا لم لا يحار المقام على حاله فضره من اجل ذلك فبادر الى النهي في شرب الغم
 الوارد عليه فان كان ما يمكن دفعه وانما جعل بدل الاغنام فكلوا في الجبل فضر ذلك
 التسبب وازالته وان كان ما لا يمكن ذلك فها اضطر على المحزن في التلوي عنه والسناسي
 له وعمل في محوه عن ذكره واخر اجه عن نفسه وذلك ان الذي يدعو الى المقام على
 الاغنام في هذه الحاله الهوى العقل اذا العقل يدعو الى ما حلت فعا على الاوجه
 وكان الاغنام بما لا يدرك فيه به ولا عليه منه ضرر على به يهدى الضرر لاجل فضله
 عن ان يكون نفعه وهو الرجل اغنى الرجل العاقل الذي لا يتبع الامادة اليه العقل ولا
 ضم الا على ما اطلق له المقام عليه لتسبب وعذر واضح وانفع الهوى ولا سفاد لولا
 غناه على خلاف ذلك **الفصل الثالث عشر في الشرم** ان الشرم

ومثله اجزاء الحار من الرذبة المؤدى صاحبه الى الهلاك والامال او الاستغناء
 وذلك ان المفرد الشكر يشترط في وقته ذلك على الشكر ولا يخلو على استلام
 بمعنى القلب الجلب للموت فجاء وعلى اجماعنا ان الشكر ينفي في الدوام وعلى التردى واستقو
 في الاعوار والاباد وانما من بعد فعل الحيات الحار والافعال الدوية والصفاء في
 الاجتناب والاعضاء الرقيقة وعلى الرقة والفالج ولا سيما ان كان ضعف العصب هذا
 الى ثابوتا علب عليه من فقد العقل وهناك الشكر واطل الشكر والفردية على ادراك
 حل المطالب الدينية والدنيا وبقية حتى انه لا يكد ان يتعلم منها مما مولد وابلغ منها
 خيرة بل لا يزال فيها مخطا مستهلا في هذا المعنى يقول الشاعر متى سال الحيات
 او متعلمها ولو كان احثا منك على الله اذ ابت شرانا واصف متفلا حار او عادت
 الشرب مع الفهم وبالجملة فالشراب اعظم واذ الهوى اكثر افات يعقل وذلك
 انه نفوس النفس اعني الشهوانية والاضحية ويشهد قواها حتى يها بالامبالاة في
 مجانبه مطالبة خبيثة قوية وبوهن النفس الناحقة وبلد قواها حتى لا يكاد يستقي
 الفكر والروية بل يشترج الهوى وتطلق الافعال قبل اجبار الصرعة ويسلك اضدادها
 للنفس الشهوانية حتى لا يكاد تما فيها ولا تلت على لها وهذه مغارة النفس الخور
 في الهيمته ومن احذر ذلك ينبغي للعامل ان يحل هذا الحول ويقله هذه المنيرة ويجده جرد
 من يروم شرب اجر عقده وانفها فان ناله منه شيئا ما في حال حجة الفكر والهمة
 ونحوها اباه على ان لا يكون قصده ورضه فيه اشارة الله وانسجها وفي مفاولها بل

نفع الفصل منها لا السرب فيها الذي لا يبر من معية شواله وسعد المزاج وبغى
 ان يتذكر في هذا الموضع واما له ما بينا في باب جمع الهوى وبه صوبتك اجماعا لجامع
 ولا سيما في الاحتاج الى اعلان ذكرها وتكريرها ولا سيما قولنا ان الادمان في المشابة
 على الذات فينقطع الاندفاع ويجعل من ربة الشئ الاضطراري في بقا الحياة فان هذا اللغز
 يكاد ان يكون فلهذا الشكر او كونه في شارب الذات وذلك ان السكران يصير به لا يركب
 العيش الامع الشكر او يكون حاله صحو عند كمال من قد لزمه وهو امر اضطراري وايضا
 فان صراوة الشكر ليس بدون صراوة الشر بل اكثر منها كثيرا ويحجب ذلك
 ينبغي ان يكون سرعه تلاصقه وشدة الزم والممنع منه وقد يحتاج الى الشرب ضروري
 دفع الهوى في المواضع التي تحتاج فيها الى فضل من الانساج والجره والافعال والنهوى
 وينبغي ان يجرد ولا يفرط البهيم في المواضع التي تحتاج فيها الى فضل فكرة وبيان ونسب
الفصل الخامس عشر في الاقرار في الجماع ان هذا ايضا احد
 الاعراض الرذبة التي يدعو اليه ويحل عليه ابتغاء الهوى واثار الذات الجالبة على ساجها
 شر وبأس الامال والانتقام الرذبة وذلك انه يضعف البصر ويهدد البدن ويخلق
 ويشترج بالشهوة والهرم والربو ويضر بالوصاع والعصب ويتفقد القوة
 ويؤنها الى امر اخر كونه يقول ذكرها ولها ضراوة شديدة كضراوة سكر الملاذ
 بل اقوى واسد منها بحيث ما يتذكر الانساج من فضل لذته عليها ومع ذلك فان
 الاكثار من الباه يوشع اوعيه المنع وجلب البهائم كثر ما كثر من احد ذلك

بولده التي فيها توارث السموم والشقوق اليه وتصلح عنه باليد من ذلك الغل الاطلاق
 منه والاشراك عنه حفظ على الخسار الطوبى الاصلية الخاصة بحجوه اعضا
 فهو له من السموم والنشوب على السحرة والحفاف والنمل والهرم ونضير او غير ذلك
 ولا يستعمل المواد قبل تولد فيها ونعطف الانشاز ويقلص الذكر ومنه الشهور
 وعدم شدة جنها ومما ينهيه ولذلك ينبغي للعامل ان يرم نفسه عنه ومنعها
 منه وبما هو على ذلك لكي لا يغري به ويضر عليه فيصير من حاله يحسن ولا يمكن
 صدقها عنه ومنعها منه وسد حرو وخطرها له جميع ما ذكرناه في ذم الهوى ومنعه
 شيئا ما ذكرناه في باب الشر من يوثق من فضائل السموم ونضيرها وجناتها ومما ينهيه
 مع النيل من المشتق والبلوغ منه غاية ما في شمع ذلك فان هذا المعنى في اللذة المتصا
 بالجماع او كذا وظهر منه في شارب اللذات لما تصور من فعل لذاته على شاربها والفتن
 ولا سيما المهمة المرحمة العن المودة التي تحبها الفلاس غير ممنوع ولا شفه عنها
 الاحتمال للباء شهوته ولا استكمال الشرائع والشوق والذوق الى غير ذلك
 ذلك ليس يمكن ان يتركها نهيه ولا بد ان يصلح في هذا التلذذ بالمشتهى ومضاياه
 ونفائس ويكابد الم عدمه مع شوق التي اليه والبلوغ عليها ما تعود من اللذات
 والمدحنة واما الضعيف وحجر في الطبع والبنية اذ ليس يمكن في ان شارب المشتق
 المغرور الذي يطلب الشهوة به وتدعو اليه كحالة الرجل المذكور في باب الشر
 ولذلك لا ينبغي على هذا الظاهر الصواب الانقياد في هذا العمل الذي لا بد من وقوعه ومقتضاه

اغنى هذا التلذذ بالمشتهى مع قيام الباعث على ذلك على اليه قبل الامطار فيه ولا يستعمل
 منه ثلثون عرقه البديهة وجميع ضارونه واستكلا به وشدة حبه ومطلبة لتساؤل
 هذه الامور في اللذات ولحبقها بالاطراح وذلك انها ليست اضار ربه في بقا العيش
 كما يلحقهم المشقة وليس تركها ثم ظاهر محسوس كالم اخير والعيش وفي ذل فلو
 فيها ولا حار منها بغير المداوغة فلاش الاضاحل الذي اليها والمراد به يتوى عليه
 هو وطوبى العقل الذي يحسن على العاقل ان يانف منهن ويرفع نفسه ولا يشبه به
 الفحولة من الفسوس والديوان وما يربو اليها من التي ليست معماروته ولا تلحق في العاقبة
 وايضا فان استقباح حل الناس وجمهورهم لهذا الشيء واستناجهم له واحفالهم وشرهم
 ما ياتون منه بوجوب انه امر مكتروه عند الفطن الناطقة وذلك ان الاجتماع على
 استنجاه لا خلوا من ان يحول اما سبق الغريزة والبديهة واما بالتأديب وعلى
 ان لا يهين كان وقد وجب ان يكون شجاردنا في نفسه وذلك انه قد قبل في
 القوايب البرهانية ان الاراء التي ينبغي ان تستحق في حقها هي ما اجمع عليها كل الناس
 او اكثرهم واحكامهم وليس ينبغي لنا ان نهلك في امتياز الشيء الضيق والواحد
 علمنا ان ندعة البنية فان حيا ولا بد فكلون الذي يات منه اقل ما يمكن مع الاستنجاء
 واللو لا يستل عليه والاختنا ما يلزم من العقل الى الهوى وتأديبه له وما يجب
 هذه الحالة اخت عند الغفلا واطوح للهوى من الهيام لا يتارده ما دعا اليه الهوى
 وانقياده له مع شرف العقل به على ما في ذلك عليه بوجوهه عنه والبهمة انما

سخط لما في الطباع من غير تأجيلها ولا مشرف بها على مغلبيتها فيه
 سبب عيشة في الولع والعبث والمذهب ليس لخارج في ذلك هذه العيشة
 العبث والولع ولا ضرب عنها إلا إلى صحتها العزم على تركها والاستحباب والامتناع
 منها ثم إذا العيش يندرج في ذلك في أوقات العبث والولع حتى يكون ذلك العبث
 والولع نعمة عند من لا يرى الرتبة المذكورة وقد حكى عن بعض الفقه الإمامية ملك أنه
 كان يولع ويعبث بشيء من حسن حجب به بالحجة وطال ذلك منه وكثر قوله
 من تغرب إليه فيه فكان الشهود الغفلة بما يبار الآراء له حتى قال له بعض ورثته
 ذات يوم أيها الملك جدد لنا الأبرار عزيمة من عزميات أو العجل فأجروا
 غصبا ثم لم يراعوا إلى شيء من ذلك البتة فهذه الرجال تارة بعد الناطقة
 الغضبية بلحمة والأنفة صحت العزم وتأكدت النفس الناطقة حتى أثر فيها أثر قويا
 صار مذكرا به ومنهها على متى غفل عنه ولعمري أن النفس الغضبية إنما جعلت
 لتستعين بها الناطقة على الشهوات متى كانت شديدة النزاع قوته الجلالة عيشة
 الانفراد وانعزل على العاقبة ان غضب وتدخله الأنفة والحجة متى رأى الشهوة دور
 قهره وغلبته على رايه وعطشه حتى يذللها ويغلبها فيفتي على الكثرة الصاعدة عن حكم
 العقل وتغلبها عليه وأنه من العجب بل ما لا يمكن أن يكون من يغلب على ذم نفسه
 عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية بعشر عليه عها من الولع
 والعبث وليس فيها كبر شهوة ولا ذلة وأثر ما خارج في هذا الأمر إلى التذكر والنبذ

لأنه إنما يكون في ألبس الاحوال مع الشهوة والخطوة فاما المذهب فانه ما يحتاج فيه
 إلى كلام بغيره أنه قد عرفت على وسفوله ذلك قوله وجزا محضرا
 أقول ان النفاة والطهارة إنما ينبغي أن يعبر بها على أن لا يفتتن ولا يفتن ولا يفتن ولا يفتن
 ما بلغه الحسنى لا حسب ما بلغه الوهم فإفادت الجواز ان يترك منه غاشية
 شتمه طامرا وما فاتها ان يترك منه قدرا شتما بصف من أجل اننا فضل هذا
 ونزدها إلى الهمة والظاهرة أما الدين وأما للفقر وليس ضررا ولا في واجد
 هذه المعين ما فات الجواز قل من الشيء الحسن والشيء القدر وذلك أن الدين قد
 اطلق الصلاة في النوب الذي ماسته اذ في الأمان الواقعة على القدر والجود والمطهر
 بالما الحادي ولو علمنا أنه ما بال فيه وبالرأى في البرجة العظمى ولو علمنا ان
 فيه قضم من حرم أو حرم وليس بضرنا ذلك ايضا في الفقر وذلك ان ما فات جوازا
 لم يشعر به وما لم يشعر به لم يخش منه العيشة ولم يخش من مفاصلنا فليس في فقرنا
 منه معنى البتة فليس بضرنا إذا الشيء المحض ولا الشيء القدر إذا كان مشغرا فإفادت
 الغلبة البتة ولا ينبغي أن يحكم فيه ولا يظن وجوده لنا على بل كل من خشيها طلب
 الطهارة والمطافاة على الحجة والدين وجعلناه وهما لا يجب أن يجد شهما لا
 إلى شيء طامرا ولا إلى شيء يفتن على هذا العلم وذلك ان الأشياء التي تستعملها النفس
 لما نزل عليها فذكرنا الناس لها ووفو حجب السباع والهيول والوحوش وسائر
 الحيوان وأدركوا ما فيها كان من استخترنا من أفاضله وحسنه طيبا لمن ان

يكن

تكون الخيرة الاخر منه هو الافضل لا تخش ذلك ما وضع الله عز وجل عن ابي ادر النظم
 على هذا النظم اذ كان ذلك ما ليس في وضعهم وقد رتبهم من بعض على المقدر بالوجه عينه
 اذ كان ليصيب عينا عندى به وسقط اليه ما ان لا يكون فيه وقد رتبهم على وانا
 كانت هذه الامور على ما وضعنا فلم يتوكل صاحب المذهب شي مخفيه وما افصح الجاهل
 ان يقيم على ملائذ له فيه ولا يجهل عنده لان ذلك مغاير في الجمل ومناجعه الذوى
الفصل السابع عشر في الاكساب والافناء والاعمال
 ان العمل الذي خصصناه به وفضلنا به على سائر الجوانب الغيرة الناطق ادى بنا الى جنته
 واسفاح بعضنا بعضا فاننا لم نرى اليه من بعضنا بعضا وهذا انما لم يزل لها
 كمال الشاؤون والغاير العفلى على ما يطلع عينها لم بعد سعي الكثير على الواجبات منها
 كما نرى ذلك للانسان فان الرجل الواحد منا طامع كائين مشتكل اس وانما يتولد ويرعى
 من هذه الامور واجزا فنه لانه ان كان خرا تالم فخذ ان يكون تاما فممكن ان يكون جونا
 وان كان جونا لم يكنه ان يكون خارا وبالحكمة انك لو توهمت اننا تامقرا في فناء الجاهل
 لم نوهجه عامشا ولو توهمه عامشا لم يمكن توهم عينه عشا هشا كجيش من قد
 نوهجه على كل حواليه وكل ما احتاج اليه ان شئ في ميل عشا وجشا به ميا
 نجا صنادي الغافل والمعاذنا اذا الى جنته الجيش وطسه وراخه وذلك انه
 لما اجتمع ناس كثير من متغايرون متفاضلون اقتبسوا وجوه المشايخ الجاهل على
 جميع سعي كل واحد منهم في واجباتها حتى جعلها واجبا فصار لذلك كل واحد

منهم خادما ونحو ذلك على الغيرة ومشتبا على كل ذلك المجهول منهم
 على العمل بذلك النظم وان كان منهم في ذلك بونا على ما يحدوا من الاكساب والافناء
 من الجاهل الاخذ ومشتبا على كل حواليه فاذ قد سلمنا اننا نأخذ به في هذا الباب
 واجبا فاننا نجعل بطلانا الى غرضنا المقصود بها هذا فقول انما كانا على جليس
 الناس اغائهم وتصلح بالمعاقين والمعاذنا كان واجبا على كل واحد منهم ان يتولى باب
 من ارباب هذه المعاونه ويتبع قوامه وكيفية منها وتوفى في ذلك طريق الامر
 والفصل فان اجدنا وهو العنصر الاله والنجاسة والذناء والهيابة اذ كل ذلك يكتسب
 الى ليرى عمالا وكل ما على غيرهم ومع الاخر الكد الذي لا يراه معه والوجودية التي لا
 انصافا وذلك ان الرجل متى رام من صاحبه ان ينفله شيئا مما في يده من غير يذل ولا يوجب
 فنداها من اجلها يجل من من لا يفعله الزمانة والفض عن الاكساب واما
 من لم يجعل للاعتساب جد ينفق وينصرف عليه فان خدمته ما انما من فضل على خدمته
 له اضيافا كثيرة ولا يزال لذلك في رزق وجودية دائمة وذلك ان من شئ في
 عنده كله باصتناب ما فضل من المال عن نفسه ومقدار حاجته وجميعه يكون
 فذا حشر وخبر واستعيد من حيث لا يعلم وذلك ان الناس جعلوا المال علما وطابعا
 يعلم ببعضهم من بعض ما يستحق كل واحد منهم حصة وكذا الجاهل على الجمع فاذا
 اقتسم اجدهم على جميع الواجبات بغير وجه ولا يبرهان في الوجوه التي توجب بالاجرة
 عليه من سعي الناس له وكما بينهم اياها كان قد خسر وخسر واستعيد وذلك انه اعلى

كروا جهلا فلم توضع من كنهية ولا رجمة ولا استغلبتم بكمية خضوة خذمية
 بل المجد ولم تنفع فجعل جهلهم وكن وكفاة للناس في استمغوبة وفاته من كفاية
 الناس لهم عليه واستمعنا بهم قد استحقاقه بكفاية لهم وكن عليهم فقد
 خسر وضع واستعبد كما ذكرنا فافضد في الكتاب اذا هو المقدار المولود لمقدار
 الاقارب وبيان فضله سقا وتدخر للنواب والمجاولين لما يقع من الكتاب فانه
 كون جنديا المكاتب قد اغراض كذا بكرة وخدوم مخدمو واما الاقارب فانا قالون
 فمعد الان فقول ان الاقارب لا دواها وحيثما اجب الاستباب الاضطراريته
 في جن الجيش الكابن عن مقدمه المعرفه العقلية والامر في ذلك الظاهر واضح من لخر
 خارج الى سانه حتى ان كثيرا من الحيوان الصراطيق يقضي ويدخر واطن ان يكون
 هذه الحيوانات فصل في الصور الفكرية على غير الحقيقة وذلك ان سبب الاقربا
 والبعض على تصور الحاجة التي تصدقها الشيء المقتضى مع قيام الحاجة اليه وقد يفي
 ان عندنا فمعد على ما ذكرنا عند كلامنا في كنهية الكتاب لان القصور فيه يودك
 الى عدمه مع الحاجة اليه كالجلبه فمن يتقعر به الزاد في ارض فلاه والافراط يودك
 الى ما ذكرنا انه يودك الى الافراط في الاكتساب من دوا المكاتب والنسب والاعمال
 في الاقارب ان الانسان يكون منظم من المقتضى مقدارا ما يقم به حاله التي لم يقد
 عليها متى ما حدث عليه حاله ما فبعة من الاكتساب فاما من كان غصه في الاقارب
 الضل من الدوا التي هو عليها الى ما هو اعلا واجل منها ولم يجعل لذلك حرا من غلبه

وكتب عنه فلا يزال في كبر ورق داهم فهدم ايضا من ايام حاله بفنيل اليها الاستقام
 والعبه بكالا لا يزال مكروا فها غرض ارض ما علم الى الضل منها الحشر فاستمغوبة
 تسوقا الى الضل بما هو اعلا واجل منها على ما ذكرنا في باب الحبس وتدكر الى ان
 يستبد وشرح احسن في الفصل الذي يلوها وخبر المغنيات واماها واجلها واماها
 عاقبة الرغبات لاستما الطبيعة لا اضطراريته التي للحاجة اليها كما ينبغي جميع الامور
 وعند جميع الأمم فان الاملاك والاعلاق والدوا بر غرض ما مول عليه الحوادث
 الدهر ولذلك لم يجد العالمة اجد اغنيا الا بالصناعات ذوق لراملا وقد تجلجى
 عن بعضها انه كثير من مركب في البحر فهاك جميع ما له وانه لما افضى الى الشجر ليمر
 اذ من رستم شكل هديتي فطابت له وعلم انه قد وقع الى حيرة فها علم انه
 ذوق منها الثروة والرياسة واقام فيها فمررت به من ارب تريد بلده فشا لوهل
 عند رساله حملوها على اهل بلده فقالوا اذ اجرتهم اليهم صولوا لهم افنو واخرونا
 لا يعرف واما كنهية الاقارب فانا قد ذكرنا قبل هذا مقدارا الكتاب وانه ينبغي
 ان تكون توارا المقدار الاقارب والفضله المقتضى للثواب والمجاولين لمقدار
 الاقارب اذا سعى لم يكون اقل من مقدار الكتاب غير انه لا ينبغي للمؤمن ان يلهو المبل الى
 الاقارب على المقصود والمضيق ولا حجت الشهوات واشادها على ترك الاقارب البذل
 يعبد فيها كل واحد مقدارا كسبه وعادته التي حرت في الاقارب وشاعلها
 وحالته ورغبته ومحبته وينبغي ان يكون المظهر من الرضا والقبول الفصل

الثامن عشر في طلب الرتب والمنازل الدنيا هي فم قد مضى لنا في باب
 هذا الكلب جمل ما يحتاج اليه في هذا الباب غير اننا من اجل شرف العرش المفضو
 اليه ونظمهم بمعه فم قد مضى في كلامه خصه ونظمون ما قدم من الرتب والمنازل
 وصانوا اليه ما نرى انه من على بلوغه واستباده فم قد مضى ان من يدور بين يديه
 ومنه فم قد مضى في الفصيله واطرافها وارجحها من الاشياء والرق والهموم والاحزان التي بها
 وتصيبه اليها الهوى الداعي الى ضد العرش المفضو بهذا الباب ينبغي ان يسكر ونظم
 باله اول ما يترقى في فضل العجل والافعال الجفليه ثم ما ذكرنا في ريم الهوى فم قد مضى
 والطف فم قد مضى ومكابه وما طنا في اللوحه فم قد مضى فم قد مضى في التنازل
 ويكره فم قد مضى في باب الجسد من حيث قلنا انه ينبغي للعامل ان يعلم احوال الناس
 وما ذكرناه في صدي باب دفع الغم حتى نعلمها فم قد مضى فم قد مضى في ريم
 ثم لفضل على فهم ما نقوله في هذا الموضع فم قد مضى انه من اجل ما لنا من الخير والقبائل
 العفلى كبر اما بصوره عواطف الامور واخرها فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 ومنعت فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 من الاشياء للورده الرده المنه فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 ومستعين بها ومعنى امورنا عن امضائها اذ كانت سبيل الى الجاه والسلامه
 ومفضله لنا على المهام الهامه على ما لا ننصو واخر عواطفه فم قد مضى فم قد مضى
 البرى من الهوى في النقل في الجالات والمنازل ليعلم انها اصلها واربعها واولها

طلبه ولزومه وجعل مبدانا المنظر في ذلك من حيث هو فم قد مضى فم قد مضى
 الجاهله التي لم يزل عليها ودمنا ونشانا فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 منها فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 لعل ولا فدا لاجل من افترنا غيرنا لاننا من ان يكون ذلك ليس عن حكم العقل
 من اجل ما يرد الهوى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 من اجل ان النقل من الجاهله التي لم يزل عليها الما لوفه المعنوا لانا الى ما هو اجل منها اذ
 نحن اننا عنه الانفاقا فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 المطلب فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 لا يوتره الناس ولا مستبرامانه وظفه الموالب ان هو اهتم واجهل في بلوغ هذه الجاهله
 ضمه الى عن غفله الى هواه وذلك انه لا يناله هذه الرية الا بالكد والجهد الشديد
 ويجعل النفس على الهوى والخط والمغنير الذي يوحى الى الخلف في اكثر الاحوال
 ولم يلحقها حتى يصل الى من الامام اعطاف اضحكت ملجود بصل اليها من
 الداء بها بعد المثال وانما ندعه ويعثره في هذه الجاهله تصور من المطلوب من غير
 ان تصور الطريق اليه كما ذكرناه عند كل ما في الذهن حتى اذناك ووصل الى كمال
 لم يفت الا قليلا حتى يفت الجفلة والاستقامه فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى
 شارب الاشياء المعنوا فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى فم قد مضى

بالحقول غير انها حجاج لمجلد مسجلة وعذر غير من وادوية ومثال ذلك
 كالة الاشواق والذين قد اعروا باب كراو بطايم تاركي واصحاب المذهب ومن
 نفس الحجة كايما اويحت وبلغ شي كبريه فان من هو لا اذا سئل عن غلظه
 في ذلك لم ينطق بشيء منه ولا كان عند في شيء يمكن ان يحجبه الكرم ميل
 الى ذلك الشيء ونواقفه ومجبه طبيعيه غير مسقطه وبعضهم يذهب ويحجوا
 فاذا انقض رجع الى المحامه والنسب مما لا معنى له واستند ذلك عليه وعصب
 منه وبلغ اليه ثم سقط وسبب بعد ذلك فقدم الجدل كما فيه في هذا الموضوع
 المحض من الهوى فالمرور معه من غير علمه وادفدنا ما في الذوق في الرسايل
 من الجهد والخيل والخراب النفس فما لا يغيب ولا يشر به الا قليلا ثم يكون عليه
 منه اعظم الموز والشدائد ما كانت موضوعه في الجلاله الاولى ولا يمكنها
 الاقلاص والوجوه عنه هذا بان اصل الجالات حياه الكفاف والناوله اراك
 من استهلما من الجوده واستلها عاقبه ووجب عليه ان يرضى هذه الجاله وتبين
 طلبها ان كنا نريد ان يكون ممن بعد عاقبه وتوفي من الاوقات الرابعه
 الكافيه في عواقب اتباع الهوى واتناه وبعدنا الاسماع الجليل الامني وهو
 النطق الذي فصلنا به على الهاميم فان نحن لم نقدر ولم يملك الهوى هذه الملك
 الثامه التي تطرح معجنا كل فاضل عن الكفايه فلا اقل من ان نعصر من
 معيه فاضل على الكفاف على حاله المعاناه المالموه ولا يكرهه ويجهلها وانا

بها على السهل عتوا قال امين المصنفه من كمال الجليل من غير انحاء العبد ولا غرضها
 فان الاسلم والاول ترك الاسفل اليها لانا لا نودم منها الاوقات التي عدتها
 العارصه عن الروح المنه التي تصدرها بعد نيلها وبلوغها فان اسفلنا اليها فمدح
 لا يعبر سب ما به قوام اجسادنا من الما الجبل والمشارب والملايين وشاير ما
 يقع ذلك من حالنا وعاداتنا الدول ليل المكتسب انفسنا عاده ضل من الشرف
 وحاله حالها ان هزوت هذه الجاله الثانيه ولا يبلغ الغم المنايف فدها من فقد
 ولا كما نخرج من غير علمه ليا الهم وانا وافتل ذلك في البلايا التي ذكرناها الفصل
 الثاني عشر في شرف الشدة الفاضله ان الشدة الفاضله التي شاربها وعلمها
 معنى وانما القلاء به هي القوايل الجمل معاملة الناس والعدل والاختلاط بهم من بعد
 ذلك بالفضل واستسعار الجفنه والوجه والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل
 الامن بدانهم بالجور والظلم او شئ في فتاد السياسة والباح ما منعه واحتر
 من الفرج والعت والفتاد وقل ان كثر من الناس يجملهم الشرايع على الشين
 الجاهل كالايمان والجرم ونجوم ممن يرى غش الخافض لهم واعمالهم والمساكين
 استلهم من شقي من لا يرى مثالا بهم واطعامه ومعالجته ان كان من مساوئ قتل
 المفاعي والعتاوب ونحوها التي لا طمع في استسما لهما وصر فها في وجه من وجوه
 المنافع وتركهم الطهر بالمأخوذ من الامور التي يعود ضرر بعضها على الجماعه
 وبعضها على نفس الفاعل لعل لم يكن نزع هذه المستمره الرديه عن هؤلاء وشبابهم

الابن وجوه الكلام في الآراء والمذاهب وكان الكلام في ذلك مما جاور مقدار هذا
 الكتاب ومضاه لم يبق ثامن الكلام في هذا الباب الا للتذكير بالشبهة التي اذا سار
 بها الانسان في علم من الناس ولطفي منهم الحجة فيقول ان الات ان اذا التزم بفتة العفة
 والعزل واقبل من مهاجمة الناس ومجاديتهم لم يعلم منهم على الكبر واذا صحت ذلك
 لا افعال عليهم والنصح والرحمة لهم وفي منهم الحجة وهناك الخلقان هما من التسمية الفاضلة
 وذلك كافي في غير هذا الموضع **الفصل العشرون**
 في دفع الخوف من الموت هو ان هذا العارض ليس يمكن دفعه عن الميت كالأبلى
 تقع انها تصير من بعد الموت الى ما هو اصلها ما كانت فيه وهذا باب ضل
 فيه الكلام جدا اذا طلب من طريق البرهان دون الخبر ولا وجه للكلام فيه البتة
 لاستنباط في هذا الكتاب لان مقادير كذا وما قبل جاور مقدار في شرفه وفي غيره
 وفي طوله اذا كان خرج الى الفرع المذهب والربانيات التي ترى وتوجب بطلان
 من بعد الموت والجسم بعد الجسد على سبيلها وليس يصحوبه تمام هذا الامر وما
 يصح وخناج الى من طول الكلام حفاظا لتلك ناكته ومقبول على اتباع من
 يرى وحقق في النفس ثبتت دلت الجحيم فانه متى اقام على الخوف من الموت
 كان ما لا يصح عقله الى هو اه **مقول** ان الات في كل ما يقول مولا ليس يتلوا من
 بعد الموت شي من الذي يله اذا لحي جسد والجسد ليس الا لحي وهو في حال حياته
 معجزة لذي منجس فيه والحالة التي لا اذى فيها اصح من الحالة التي فيها اذى

الموت اذا اطلع للات ان من الحياة فلا خلاف في علمهم ان الانسان وان كان مضيقه
 في حال حياته الذي فانه سأل من الذات وليس سألها في حال موته قبل الفعل فتأذى
 ويصير او يلقى بوجه من الوجوه في هذه الحالة ان لسانه الذات فلا فلا ولا وكذلك
 قول انه ان لم فعل لا لزمه ان يكون في حال موته اذ الذي انما يلحق الحى من الميت
 فإله وليس يصير اذا لسانه الذات ولا اذا كان ذلك كذلك فقد جمع الامر الى ان حالة الموت هي
 الاصل لان الشيء الذي جسد في الحية المضى على الميت الذي وليس للميت انما جسد ولا
 اليها نور ولا عليه في ان لسانها ادى كالحى وليس للحى عليه فعل وما لان الفعل انما يكون بين
 الحياجن الى شئ ما اذا كل لاجدها مضى فيه مع قيام الحاجة اليه ولما ان يكون الحياجن على
 عنى فلا واداك ذلك كذلك فقد جمع الامر الى ان حالة الموت اصلها فان قال هذا
 المعنى ليس سعى ان قال على الميت لا لسانه موجود قبل له ان لم فعل هذه المعاني عليها على انها
 موجود له بل انها مضى بها متوهمة متصورة لنفس شيا شئ وهذا باب متى معناه ك
 منسطقا في حكم قوانين البرهان وهو باب من الانطباع معروف عند أهل البرهان بمتو
 غلق الكلام وذلك ان صاحبه غلق الكلام ابدا وهرب عنه ولا يتشاعر عليه خوفا
 من ان توجه عليه الخلق فاذا الجأ الى النكران والحاجة وليس له بعد هذا الا هذا العلم ان
 حكم العقل في ان حال الموت اصل من حالة الحياة على حسب اعتقاد في النفس فقط
 توجه عليه وانه مقم على انما هو في حال الفصل الى الهوى والعقل في حركات
 الهوى الهوى يضيء ويوتر وتبع وتفسك به لا يجوز منه ولا تخذيه الخلق وانما يكون

من حبيب من الجبال ذلك الجبل في الموضع الذي جعل في القبر والى القبر فانه
 حتى يجيبه من غيره ولا ينجح كان كاس الفتن كارهة لمؤخره عنه وايضا فانه
 اللذة المرغوبة فيها المناقش عليها هو هي الجميلة الاربع من المولى على تلتسا ولذا
 كان ذلك كوكا فانه ليس تصورهما مقصودة مطلوبة الا الجاهل بها لعل الشرح
 من الاذى غنى عن الرجوع التي معنى أعقبها نعت لذة وايضا فانه وان كان لا غنى بها
 لا بد منه من وقوعه على ما يتناول وكان الموت مما لا بد من وقوعه فان الاعنام
 بالخوف منه فضل والتبلي عنه والناشي رخ وغم ومن اجل ذلك صرنا نعتبه
 البهايم في هذا المعنى اذ لها بالجمع هذه الحالة كالبشر بقدره في عليها الا بلحيلة
 لا طريح الحزن والنور العنق وكان ذلك من اضع الامور في هذا الموضع اذ كان
 حلت من الامراض اعطاف استعاف المنهم وذلك ان المنصور للموت الخائف منه
 الموت مثالا في كل تصور من موته فجمعه من تصور له لمة مطلوبة موات كبره
 فالاجود له والاعود على النفس التلطف والاحلا لا طريح هذا الغم وذلك
 كون كسافنا قبل ان العاقل لا نعم منه وذلك انه ان كان لما نعم سبب كل دفعه
 جميل كان الغم فكر اذ في نعم الغم السبب وان كان مما لا يمكن دفعه اخذ
 على المكمل في التلوي والتسلي عنه وعمل في هجره واخرجه عن نفسه وايضا فاني اقول
 اني قد بينت ان ليس للخوف من الموت وجه على راي من جعل الانسان حالة
 وعاقبه يصبر اليها بعد موته فاقول انه يجب ايضا في الراجح وهو الراجح

الذي جعل لمن مات حيا له وعاقبه يصبر اليها بعد موته ان لا يناف من الموت لا تشا
 الحزن الحاصل المكمل لاداما فرضت عليه الشريعة الجملة لانها قد وعدت اقوز
 والرجوع والوعود الى النعيم الالهي فان شكك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يقبل
 مجتها فليس له الا الهش والطرح هذه وطافه فان افرح وشعة وجهه غير متغير
 ولا وان فانه بكل لا بعدم الصواب فلن تدمر ولا يكاد يمل فانه اولي بالصحيح منه
 والعود عليه اذ كان غير مطالب بما ليس في الوشع بل التكليف وخيلة عز وجل الجاهل
 دون ذلك كبروا جلاله اذ قد اساعا على فصد كحنا هذا وبلها اخر غير ضا فيه
 فانما نحن كمالنا بالشكر لما راسا جل وعزوه واحمد لله واهب كل نوره وكاتب
 كل غره بخدا بل انما به كما هو لها موافقة في جز هذا الكتاب في يوم الاحد شابع
 ربيع الاول سنة ثمان وتسعين وثمان مائة على يد منصف من على الراجح رحمه الله تعالى

من كلام الشيخ الرئيس قال الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور
 والاشياء بتعاقب الظهور والعلية على قديها الطلعة الانسانية وانه يظن ان له ان يدرك
 الحزن في وتظن في مواته فلا له كما جبرك عنك وفقد جعلت خبري على كبر الملك
 من راقك وقد عثر ربي في كل حين حلا في او مشعر في فقر من حيث هو ذلك الى علم
 حقيقه ولو لا ان كان انى الوجود وكل حينه مخز في فقره ما من تسبب خارج وتجي
 من عشرين واما من شبيه في ضل الغم اذ الغم لا يشرك بذاته وذلك التسبب

ان كان محركا على وجه واحد وعلى سبيل التخصير نسمي حركته طبعية .. ولن كان محركا
 حركته سببي ارادة وغير ارادة او محركا حركته واجدة بلا ارادة فسنسميها .. الحركه
 التي من كم الى كم نسمي حركته تنوير في الزيادة وفي الفضل نسمي حركته تدوير والتسم
 من كلام بعض الحكماء قال انما شق على الانسان ان لا يتحرك في هذا العالم من ناحيه
 تركبه الذي كان يمتد وجها في عالم الجن ولو علم ان التركيب كان انما هو اجزاء كان كلاما
 علم ان الوجود الذي كل لسانا تركبه كان مستقدا من هذا السبيل وان احد الوجود من خلق
 للوجود الاخر وان الطلقات والاشخاص كانت كل كان الا ان لا جنس مما في النوع من بعد
 ذلك لا جنس مما في العقل بعد فالتركيب على الاستيعاب من السبيل لانه
 عدمه ما من الجنس ليعني الموت والعدم كونه حمله الا انه كما شق على الموت انما في هذا
 الوصفه انما هي الموت من الفاضل من ذلك الوجه انه اذا كان مطلقا على العجب مستقلا
 اقل على سبيل الذي كان غريبا في تركبه وعلم ان هذا الحاله انما هي ظنه تركبه الذي قد
 من الجبروت في الصور على سبيل الذي ليس الصور وهذا هو الذي في هذا المكان من
 الغلبه وصرفه القلوب وجملة الانفس وما هنا حيث الشوق الى الله تعالى والى الاله الى
 ما بعد الطلوع من الموضع من المظالم لمن انما هو الاله من في خدمته والمجاهدين في سبيله والاسلم
 لولم ما شغل عنده والى انما جلا الدنيا وواحد من ليعني انما هو الرضا على

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

(فرآن کریم)

إِنَّ مَرَضَ النَّفْسِ جَهْلُهَا

(افلاطون)

رازی در طب رُوحانی *



گزیده مار را افسون پدیدست گزیده جهل را که شناسد افسون ؟
 ابوبکر محمد زکریای رازی (در لاتین Rhazes) طبیب و فیلسوف بزرگ ایرانی
 متوفی ۳۲۰ از دانشمندان بزرگ جهان بشاری رود . درباره مقام پزشکی او همین بس که
 در هنگامیکه بقراط و جالینوس خداوند طب محسوب می شدند آثار رازی آشکار شد
 و زبان لاتین و سایر زبانهای اروپائی ترجمه گردید و برای مدتی مدید در مدارس پزشکی
 * - متن انگلیسی این مقاله در روز ۳۰ فروردین ۱۳۴۵ (۱۹ آوریل ۱۹۶۶) در
 یکصد و هفتاد و ششمین جلسه انجمن اسریکائی شرق شناسی در شهر نیلادلفیا تحت عنوان :
 « Nots on The . Spiritual Physic . of Al - Rāzī » بنحو اختصار و وسیله نویسنده اقامه شده است
 ۱ - برای اطلاع از مقام طبی رازی در اروپا بکتابهای زیر رجوع شود :

J . Freind : *The History of Physic From the Time of Golen to the Beginning
 of the Sixteen Century* (2 vols ' London , 1426 - 1727) v. 2 , P. 48 ff .

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London , 1864)
 P. 145 ff .

M. Neuburger : *History of Melicine* , trans . E . Play Fair (2 vols ,
 London , 1910) V . 1 P. 260 ff .

E . G . Browne : *Arabian Medicine* (Combridge Univ. Press , 1921)
 P. 44 ff .

اروپا از آنها استفاده می‌شد^۱ و شروح و تفاسیر متعددی نیز بر آنها نوشته شد و نیز پس از وجود آمدن صنعت چاپ در اروپا کتابهای رازی از قدیم ترین کتابهای بود که چاپ و منتشر گشت^۲.

در میان دانشمندان فن پزشکی این سنت دیرین که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد مورد احترام و عمل بوده است و در این باره کتابی را مولفان تاریخ طب بنام « فی الطبیب الفاضل یجب أن یکون فیلسوفاً » برخی به بقراط و برخی دیگر بجالینوس نسبت داده اند^۳. اسحاق بن حنین در کتاب خود بقراط را بعنوان ضرب المثل طبیب و فیلسوف یاد می‌کند^۴ و نیز گوید که فرغوریوس جامع هردو فن بود از این روی

- ← ابن کتاب تحت عنوان « طب اسلامی » در سال ۱۳۳۷ ش. در تهران بوسیله مسعود رجب نیا بفارسی ترجمه شده است .
- D Campbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London, 1926) P. 65 ff .
- C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) P. 184 ff .
- F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press, 1956) P. 132 ff .
- A. A. Castiglioni : *A History of Medicine* Trans. E. B. Krumbhaar (New York, 1958) P. 267 ff .

۱ - W. D. Sharp : « Thomas Linacer » *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253 .

۲ - B. Chancer : « Early Printing of Medical Books atd Some of the Printers who Printed them » , *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648 .

۳ - ابن جاجل : طبقات الاطباء و الحكماء (قاهره ۱۹۵۵) ، ص ۱۹

۴ - اسحق بن حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، مجله اورنیس Oriens جلد ۷ شماره ۱ (لندن ۱۹۵۴) ، ص ۶۷ . ترجمه انگلیسی کتاب نامبرده که بوسیله فرانز رزنتال F. Rosental انجام گرفته ضمیمه متن عربی است . نگارند (= مهدی محقق) نیز آن را بزبان فارسی ترجمه کرده و در مجله دانشکده ادبیات سال ۱۲ شماره ۳ (تهران ۱۳۴۴) . صفحه ۲۳۹ تا ۳۵۴ منتشر ساخته است .

برخی اورا فیلسوف و برخی دیگر طبیب خواندند^۱ و این مطلب چنان مهم بود که می‌گفتند اگر طبیب فیلسوف نباشد نباید باو اعتماد کرد^۲.

لرؤم دانستن فلسفه از این جهت بود که طبیب باید بطبایع مختلف امزجه و اشکال قیامهائی که بیماری ها در آنها مندرج است آشنا باشد گذشته از اینکه بذا بقول ابوریحان هر کس که توجه بهامی از علوم دارد باید فلسفه بخواند تا از اصول جمیع علوم آگاه گردد هر چند عمرش بر مطالعه فروع آن وفا نکند^۳. جالینوس مقتدای پزشکان کتاب البیرویهان خود را برای این تألیف کرده است که در فن طب مورد استفاده قرار گیرد و در آن از قیامهائی که طبیب در استنباط طب آنها نیازمند است و همچنین قیامهائی که در شناسائی بیماری های پنهانی و علل آنها در موارد مختلف بکار می رود بحث کرده است^۴ و نیز در آغاز کتاب « فی التجربة الطبیهة » می گوید که فن پزشکی در آغاز کار بوسیله قیاس و تجربه استخراج گردیده و اکنون نیز کسانی که این دو روش را باهم بکار برند می توانند خوب

- ۱ - منجد بیل ، ص ۶۹ .
- ۲ - ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطیة (نسخه خطی متعلق بکتابخانه اسرار Osler Library واقع در دانشکده پزشکی دانشگاه مک گیل مونترال کانادا مکتوب بسال ۶۱۱ هجری) ، ص ۷۶ .

۳ - ابوریحان بیرونی : تحدید نهایات الاماکن (انقره ۱۹۶۶) ، ص ۲۷۲ .

۴ - ابن میمون اسرائیلی : رد موسی بن میمون القرطبی لاسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی ، مجله کلیة الاداب بالجامعة المصریة ، المجلد الخامس ، الجزء الاول (قاهره ۱۹۳۷) ، ص ۸۰ . مقاله مزبور مشتمل بر قسمتی از اصول موسی بن میمون در طب است که خود از آن به « الشکوک علی جالینوس » تعبیر می کند . این قسمت بوسیله دکتر یوسف شاخت J. Schacht و دکتر ماکس مایر هوف M. Meyerhof بزبان انگلیسی ترجمه شده و به ضمیمه مقدمه ای بهمان زبان در مجله فوق تحت عنوان زیر چاپ شده است :

« Majmonides Against Calen on Philosophy and Cosmogony » .

بدرمان و عمل در این فن پردازند^۱. البته پیش از جالینوس افلاطون بود که در پزشکی قیاس را عدیل تجربه دانسته و جمع میان هر دو را تجویز کرده بود^۲. این توجه بامر برهان و قیاس در فن پزشکی در دوره اسلامی نیز بقوت خود باقی بود چنانکه در انجمنی که الواثق بالله ترتیب داده و فلاسفه و مطیبیان را گرد کرده بود پس از مباحثات دراز درباره روش درست طبّی بدین نتیجه رسیدند که جمهور اعظم طبیبان متمایل بقیاس هستند^۳. بدیهی است تا طبیب فاسفه و منطق خوانده باشد نمی تواند بیماریها و درمان های گوناگون را تحت قیاسهای مختلف مندرج و بوسیله برهان نتایج آن را استخراج کند از این جهت برخی از دانشمندان مباحث فلسفه و منطق را باطب ممزوج می کردند و برخی هم جداگانه مباحث فلسفی را بیان می آوردند چنانکه ابوالحسن طبری در آغاز کتاب «المعالجات البقراطیة» خود فصولی از فلسفه را که طبیب بآن نیازمند است آورده است^۴ و شاید کلمه «حکیم» که تاچندی پیش بجای کلمه «دکتر» بکار می رفت نشان دهنده مفهوم فلسفه و طب و جمع هر دو در مصداق واحد بوده است و در ادب فارسی هم فراوان دیده می شود:

درد گنه را نیافتند حکیمان جز که پشیمانی ای برادر درمان^۵

رازی در زمان خود نمونه کامل «حکیم» و جامع طب و فلسفه بود و در هر دو فن

۱- جالینوس: فی التجربة الطبیة (اکسفورد ۱۹۴۴)، ص ۱. این کتاب بوسیله حنین بن اسحق از یونانی سریانی نقل و بوسیله حبیب بن الحسن از سریانی به عربی ترجمه شده است و ریحارد والزر R. Walzer استاد اوریل کالج Oriel College اکسفورد آن را بزبان انگلیسی ترجمه و با مقدمه خود آن را تحت عنوان زیر منتشر کرده است:

Galen on Medical Experience.

۲- اسحق بن حنین: تاریخ الاطباء و الفلاسفة، ص ۶۷

۳- مسعودی: سراج الذهب (قاهره ۱۳۷۷ ق.)، ج ۱، ص ۷۹

۴- رجوع شود به زیر نویس شماره ۲ صفحه قبل.

۵- ناصر خسرو: دیوان (تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴)، ص ۳۴۷

روش جالینوس را دنبال می کرد و بی مناسبت نبود که او را «جالینوس العرب» لقب داده بودند بدین جهت است که رازی در هر دو فن تألیفات بسیاری دارد که نام آنها در کتب تراجم و تواریح حکما آمده است. علم اخلاق که از جهتی جزو فلسفه و از جهت دیگر جزو طب است نزد اسلاف رازی خاصه جالینوس بسیار مهم بود و رازی هم عنایت کامل بآن معطوف داشت.

پیشینیان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفه عملی بشمار می آوردند. ابن مسکویه می گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد و حکمت را دو جزء است نظری و عملی و سپس گوید کتابهای حکمت عملی همان کتابهای اخلاق است که نفس بوسیله آن پاک و مهذب می گردد^۱ و همچنین طب را به طب اجسام و طب نفوس تقسیم می کردند و می گفتند باطب نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط و تفریط دور کرد و باعتدال نزدیک ساخت^۲. در سخنان فیلسوفان و همچنین

۱- ابن ابی اصبغه: عبون الانباء فی طبقات الاطباء (بیروت ۱۹۶۵)، ص ۴۱۵. منظور از لفظ «عرب» «اسلام» است نه متأسفانه مستشرقین بکار می برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می شوند. نانیو می گوید: عرب بمعنی ثانوی اطلاق می شود بر جمیع اسم و شعوب که ساکن سمالک اسلامی بوده و زبان عربی در تألیفات خود بکار برده اند، بنابراین کلمه شامل ایرانی و هند و ترک و سوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی و غیرهم می شود. کتاب علم الفلک (رم ۱۹۱۱)، ص ۱۷؛ و نیز رجوع شود به:

B. Lewis: *The Arabs in History* (New York, 1960), P. 14

بی مناسبت نیست که گفته شود که رازی از جهت فلسفه نیز «فیلسوف العرب» خوانده شده، رجوع شود به: کتاب غایة الحکیم و احق نتیجتین بالتقدیم، منسوب به ابو القاسم سلمة بن احمد بجرطی (هاسبورگ، ۱۹۲۷)، ص ۱۴۴.

۲- ابن مسکویه: الفوز الاصفی (بیروت ۱۳۱۹ ق.)، ص ۶۸.

۳- ابن حزم اندلسی: رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی، بولاق مطبعة الهنا)، ص ۷۹

در قرآن و احادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته : بیماری نفس عبارتست از نادانی . و در قرآن آمده : «فَیْسُ قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ قَفَّزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا»^۱ . و نیز روایت شده : «المرَضُ نَوْعَانِ : مَرَضُ الْقُلُوبِ وَ مَرَضُ الْأَبْدَانِ»^۲ . بنابراین از طبیب و فیلسوفی چون رازی ازدو جهت باید انتظار داشت که درباره اخلاق سخن گفته و کتاب تالیف کرده باشد خوشبختانه علی رغم اینکه بیشتر کتابهای فلسفی رازی در نتیجه تعصب و تکفیر و حوادث روزگار از بین رفته دو کتاب از او که درباره اخلاق است باقی مانده یکی بنام «الطب الروحانی» و دیگری بنام «السیرة الفلسفیه» رازی در کتاب اول بحث از اخلاق نیکو و زشت بنحو عموم کرده ولی در دومی روش اخلاق که شخص فیلسوف باید بآن عمل کند مورد بیان قرار داده است . این دو کتاب در ضمن « رسائل فلسفیه رازی » بوسیله پول کراوس در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسیده است^۳ و هر دو

۱- جالینوس : جواب کتاب طیحاوس فی العلم الطبیعی (لندن ۱۹۵۱) ، ص ۳۱ .
متن عربی این کتاب با ترجمه لایبن و فهرست لغات فلسفی آن نه بوسیله پول کراوس P. Kraus و ریچارد والزر انجام گرفته در مجموعه (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده است :

Galen Compendium Timaei Platonis .

۲- قرآن کریم : سورة البقرة ، آیه ۱۰ .

۳- ابن القيم الجوزیه : الطب النبوی (قاهره ۱۳۷۷ ق) ، ص ۱ .

۴- این قسمت بعنوان « الجزء الاول » منتشر شده . کراوس مواد جلد دوم « رسائل فلسفیه » را بنا بانظار خود در آغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی متاسفانه او در روز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۱ در قاهره خودکشی کرد و آن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی منتقل گشت . کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبتاً کوتاه عمر علمی خود آثار کم نظیری از خود بجا گذاشت برای آشنائی با آثار کراوس رجوع شود به مقاله رزنتال درباره « مجموعه رسائل جابر بن حیان » که بوسیله کراوس چاپ شده ، در مجله :

Amerian Oriental Society (Baltimore, 1945) , P. 68 .

کتاب نیز مورد توجه و عنایت خاورشناسان بوده چنانکه دی بور مستشرق هائندی در سال ۱۹۲۰ مقاله کوتاهی درباره طب روحانی نوشته و بعضی از فقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده است^۱ و در سال ۱۹۵۰ بوسیله آدری استاد دانشگاه کبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده است^۲ . و کتاب السیرة الفلسفیه نیز در سال ۱۹۳۵ بوسیله کراوس بزبان فرانسه ترجمه و در مجله اورینتالیا چاپ شده^۳ و در سال ۱۹۴۹ بوسیله آدری بزبان انگلیسی ترجمه و در مجله آسیاتیک ریویو (Asiatic Review) چاپ شده است^۴ و مرحوم عباس اقبال در سال ۱۳۱۵ شمسی کتاب اخیر را بزبان فارسی ترجمه و در مجله مهر منتشر ساخت و کیسیون ملی یونسکو در ایران در سال ۱۳۴۳ متن عربی چاپ کراوس را با ترجمه فارسی مذکور بضمیمه مقدمه ای در شرح احوال و آثار و افکار رازی که نگارنده (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد^۵ .

رازی کتاب طب روحانی را بخواهش ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد که از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه ساسانی در ری حکومت کرده است نوشت ، این امر همان کسی است که رازی « کتاب المنصوری » خود را

۱- این مقاله در مجله آکادمی علوم هلند (استردام ۱۹۲۰) ، ص ۱-۱۷ تحت عنوان زیر چاپ شده است :

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi .

۲- بدین عنوان :

The Spiritual Physick of Rhazes .

۳- P. Kraus : Raziana I, Orientalia, N. S. IV (Rome 1935) .

P. 300 - 334 .

۴- Encyclopaedia of Islam, Vol. 1. N. S. P. 328

۵- نشریه شماره ۲۳ کمیسیون ملی یونسکو در ایران بمناسبت هزار و یکصدمین سال تولد رازی (در این مقاله باین چاپ ارجاع داده می شود) .

۶- یاقوت حموی : معجم البلدان (لایپزیک ۱۸۶۷) ج ۲ ، ص ۹۰۱ .

که بعدها شهرت جهانی یافت^۱ بنام او کرده است و در آغاز طب روحانى مى گوید این کتاب را الطب الروحانى نامیدم تا عدیل و قرین کتاب المنصوری باشد در طب جسدانى^۲. ولى کتاب السیرة الفلسفية را در پاسخ کسانى نوشت که باو خرده گرفته بودند که از سیرت حکما و فیلسوفان انحراف جسته و باموردنیوى و آمیزش بامردم و خدمت ملوک مشغول شده و راه و روشى را که پیشواى فیلسوفان سقراط بزرگ داشته مورد غفلت قرار داده است^۳. در این گفتار مجال آن نیست که هر دو کتاب اخلاقى رازى با هم مورد بحث قرار گیرد لذا به سخن درباره کتاب الطب الروحانى او که این مقاله مُصدّر بآن است اکتفا مى شود.

پیش از رازى یعقوب بن اسحق کندی کتابى بنام الطب الروحانى داشته ولى بدست ما نرسیده^۴. و معلوم نیست آیا این همان کتابى است که بعنوان «فى الاخلاق» نوشته که نسخه اى از آن در یکی از کتابخانه هاى شخصى در شهر حلب بدست آمده^۵ و با اینکه کتابى دیگر است على اى حال افکار و عقائد اخلاقى کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده و این مسکویه در کتاب خود فصلی را از او نقل مى کند^۶ و از رساله اى که او بنام «فى حدود

۱- کتاب المنصوری، بهترین کتاب رازى است که در زمان حیات خود آن را تمام کرده، زیرا کتاب الحاوى او پس از سرگشی بوسیله شاگردانش تنظیم شده و برخى از دانشمندان معتقدند که کتاب الجامع الكبير که رازى در السیرة الفلسفية ص ۱۰۲ درباره آن مى گوید که پانزده سال شب و روز خود را صرف تالیف آن کرده کتاب المنصوری است نه کتاب الحاوى، رجوع شود به:

۱. ز. اسکندر: الرازى ومحنة الطیب، مجلة المشرق (بیروت ۱۹۶۰)، ص ۴۷۶.
- ۲- رازى: الطب الروحانى (رسائل فلسفیه)، ص ۱۵.
- ۳- رازى: السیرة الفلسفية، ص ۹۱.
- ۴- الادب و تشرید یوسف مکارثى الیسوعى: التصانیف المنسوبة الى فیلسوف العرب (بغداد ۱۹۶۲)، ص ۴۳.

۵- R. Walzer: *Greek into Arabic* (Oxford 1962). P. 223.

۶- ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (بیروت دار مکتبة الحیاة

۱۹۶۱)، ص ۱۶۷.

الاشیاء و رؤسومیها» نوشته^۱ و در آن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفى و اخلاقى پرداخته استنباط مى شود که روش او با روش رازى کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق»^۲ و یحیی بن عدی در «تهذیب الاخلاق»^۳ و ابن سینا در رساله «فى علم الاخلاق»^۴ و ابن حزم در رساله «فى مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق»^۵ مانند گى دارد و مى توان گفت که این ها روش کندی را که بیشتر ارسطوئى بوده دنبال کرده اند ولى رازى چنانکه پس از این دیده مى شود بیشتر متأثر از افلاطون و جالینوس بوده و کثر اثر ارسطو در افکار او دیده مى شود.

پیش از رازى کتاب قابل توجهى دیگر در اخلاق بنظر نمى آید که بتوان طب روحانى را با آن مقایسه کرد کتابى که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الریبع بنام «سکوک المالیک فى تدبیر المالک» برای المعتصم بالله خلیفه عباسى تالیف کرده^۶ و در آن مباحث مربوط به سیاست مُدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده است که بعید نمى نماید در سیاست مدُن مقدم بر فارابى و در اخلاق مقدم بر ابن مسکویه و یحیی بن عدی باشد و چنانکه جرجى زیدان حدس زده است احتمال داده مى شود که کلمه «معتصم» در اصل «مستعصم» بوده و نسخ مرتکب اشتباه شده اند^۷. پس از رازى تعبیر طب روحانى شایع و متداول گردید چنانکه

- ۱- الکندی: فى حدود الاشیاء و رؤسومها (رسائل الکندی الفلسفية، قاهره ۱۴۶۹ ق.)، ج ۱، ص ۱۷۸.
- ۲- و نیز در کتابهاى دیگر خود مانند: الفوز الاصح و کتاب السعادة.
- ۳- این کتاب در مجموعه رسائل البلقا (چاپ چهارم قاهره ۱۳۲۶)، ص ۵۲۲-۵۸۳ چاپ شده است.
- ۴- ابن سینا: تسع رسائل فى الحکمة والطبیعیات (قاهره ۱۳۲۶ ق.)، ص ۱۰۲.
- ۵- رسائل ابن حزم الاندلسى، ص ۱۱۵-۱۷۳.
- ۶- این کتاب در قاهره بسال ۱۳۲۹ ق. چاپ شده است.
- ۷- جرجى زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة (قاهره ۱۹۱۲)، ج ۲، ص ۲۱۴.

میرسید شریف جرجانی در کتاب «التعريفات» طب روحانی را چنین تعریف کرده است:
 «الطَّبُّ الرُّوحَانِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِكَمَالَاتِ الْقُلُوبِ وَأَفَاتِهَا وَآمَرُضِهَا
 وَأَدْوَانِهَا وَبِكَيْفِيَّةِ صِحَّتِهَا وَاعْتِدَالِهَا».

و سپس در تعریف طبیب روحانی گوید:

«هُوَ الشَّيْخُ الْعَارِفُ بِذَلِكَ الطَّبِّ الْقَادِرُ عَلَى الْإِرْشَادِ وَالْتَكْمِيلِ»^۱.
 ابوالفرج عبدالرحمان جوزی کتابی بنام «الطَّبُّ الرُّوحَانِيُّ» نوشته و عنوان نوزده فصل
 از فصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط عنوان
 فصل چهاردهم را که «فِي دَفْعِ الْإِنْهِيَاكِ فِي الشَّرَابِ» میاشد نیامده است در این
 کتاب مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث و اشعار و امثال و حکم آمیخته و ابوابی را
 بر آن افزوده و نامی هم از مقدم خود نیاورده است او حتی آغاز کتاب خود را مانند رازی
 درباره ستایش عقل و برتری آن قرار داده^۲ ولی تعبیر «زَمُّ الْهَوَى» یعنی مهار کردن
 هوای نفس را که رازی در طب روحانی آن را بسیار بکار برده در کتاب ابن جوزی بصورت
 «ذَمُّ الْهَوَى» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می شود^۳ او نیز کتاب مستقل دیگری
 نیز تألیف کرده و آن را «ذَمُّ الْهَوَى» نامیده است^۴ و ما نمی دانیم این اشتباه ناشی از ابن
 جوزی است یا از نسخاتی که کتابهای او را کتابت کرده اند.

در اینجا دو نکته مهم باید در نظر گرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه در فلسفه
 متمایل با افلاطون بوده است در اخلاق نیز از او پیروی کرده و دیگر اینکه او برخلاف ابن
 مسکویه که هرچه را پیشینیان گفته اند بدون هیچ گونه نقد و نظری نقل کرده، خود
 ۱- میرسید شریف جرجانی: التعريفات (قاہرہ ۱۳۵۷ق)، ص ۱۲۲.
 ۲- ابن جوزی: الطب الروحاني (دمشق ۱۳۴۸ق)، ص ۵ «فی فضل العقل».
 ۳- ابن جوزی: الطب الروحاني (دمشق ۱۳۴۸ق)، ص ۵ «فی فضل العقل».
 ۴- این کتاب در قاهره سال ۱۹۶۲ چاپ شده است. عنوان باب اول و دوم این کتاب
 نیز مانند کتاب دیگر او به تابت از رازی چنین آمده است: «فی ذکر العقل و فضله و ذکر
 ماهيته» «فی ذم الهوى و الشهوات».

را بعنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می دهد و همین دوجنبه
 رازی موجب شده است که مورد طعن و حمله قرار گیرد او در مناظره ای که با ابوحاتم
 رازی^۱ هشیمری خود درباره مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث در باب
 قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می کند که آنچه او گفته است قول افلاطون است و آنچه
 ابوحاتم در مخالفت با او بدان متشبث شده است قول ارسطوی باشد^۲ و صاعد اندلسی نیز
 تصریح می کند باینکه رازی از ارسطو کناره گیری کرده و بر ارسطو خرده گرفته که از افلاطون
 و متقدمان فلاسفه جدا شده است^۳. و چون در عقیده^۴ بقدم زمان و مکان که مسعودی
 اصل آن را به «بحر» و نیز مؤلف البدء والتاریخ به «ثبوت» نسبت می دهد پنداشته
 شده که رازی متمایل به ثبوت بوده لذا کتاب الطب روحانی او هم مانند کتاب العلم الالهی
 او مورد حمله و اتهام به ثبوت قرار گرفت چنانکه صاعد اندلسی گوید او در کتاب العلم الالهی
 والطب الروحاني بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثبوت را نیکو شمرد^۵

۱- ابوحاتم احمد بن حمدان رازی از ادعایان مشهور اسماعیلیه و از ماصران محمد بن زکریاء
 بوده است او مناظرات خود را با رازی در کتابی گرد کرده و آن را بنام «اعلام النبوه» نامیده است
 میکروفیلم و نسخه عکسی این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است قسمتی
 از این کتاب را پول کراوس در سال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان: Raziana II و سپس در سال
 ۱۹۳۶ در رسائل فلسفه تحت عنوان «المناظرات بين ابي حاتم الرازي و ابي بكر الرازي»
 چاپ کرده و همین قسمت در سال ۱۳۳۳ ش. بوسیله آقای حسین واعظ زاده (حکیم الهی)
 بزبان فارسی ترجمه و در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر ۳ و ۲ چاپ شده است.

۲- رازی: رسائل فلسفیه (ستول از اعلام النبوة)، ص ۳۰۷.

۳- صاعد بن احمد الاندلسی: طبقات الاسم (بیروت ۱۹۱۲)، ص ۳۳.

۴- ابوالحسن المسعودی: التنبیه والاشراف (بغداد ۱۳۵۷ق)، ص ۸۱.

۵- ابو زید احمد بن سهل البلخی: البدء والتاریخ (پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹)، ج ۴، ص ۲۰۵،
 برای اطلاع از عقیده ایرانیان باستان درباره قدم زمان و مکان رجوع شود به:

R. C. Zaehner: *Zurvan* (Oxford 1955) p. 208

۶- صاعد اندلسی: طبقات الاسم، ص ۳۳.

و گرنه رازی که «الرّد علی سینس الشّئوی»^۱ را نوشته و در الطبّ الروحانی^۲ و السّیرة الفلسفیة^۳ آشکارا «متأیبه» را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده است. رازی کتابی منسوب است که آن را «مخاریقُ الأنبیاء» پنداشته^۴ و در آن بردّ مسأله نبوت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می‌شود. زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغمبران و امامان است^۵. دانشمندان اسماعیلی بیش از همه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند از جمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الأقوال الذّهبیّة» نوشت که در آن از یک طرف بدفاع از ابو حاتم رازی گفته‌های او را در مباحثات فلسفی و کلامی با رازی تعمیم و تکمیل کرد و از طرفی دیگر مستقیماً عقائد اخلاقی رازی را در الطبّ الروحانی مردود جلوه داد فقراتی از کتاب الاقوال الذّهبیّة که در ردّ بالطبّ الروحانی است در ذیل کتاب بوسیله پول کراوس آورده شده این کتاب هنوز چاپ نشده ولی در کتاب راهنمای ادب اسماعیلی معرفی شده است.^۶

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود و از راه مطالعه کتابهای جالینوس

- ۱ - ابوریحان: رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی (پاریس ۱۹۳۶ م.) شماره ۱۴۰
- در فهرست ابن ندیم (المطبعة الرحمانية بمصر)، ص ۱۶۴ آمده: «فیما جرى بينه وبين سينس المناني» سينس یا سينس Sisinnious از شاگردان مانی بود که بعد از وفات مانی بنا بر وصیت و تعیین او خلیفه کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود رجوع شود به ترجمه فارسی ایران در زمان ساسانیان کریستن سن (تهران چاپ دوم)، ص ۲۲۴.
- ۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۹۱.
- ۳ - رازی: السیرة الفلسفیة، ص ۹۷ و ۹۹.
- ۴ - ابوزید بلخی: البدء والتاریخ، ج ۳، ص ۱۱۰.
- ۵ - ابن بابویه: کمال الدین و تمام النعمة (هایدلببرگ ۱۹۰۱)، ص ۳.
- ۶ - W. Ivanow: Ismaili Literature (Tehran, 1963) p. 42 این کتاب در سال ۱۹۳۳ در لندن تحت عنوان A Guide to Ismaili Literature منتشر شده است.

به افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس نیز هم از جهت طبی و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفه اسلام بوسیله مفسران نو افلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفور یوس (Porphyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت^۷ و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون کتابهای جمهوریت Republic و طیمائوس Timaeus و نوامیس (Laws) اوست و جالینوس در سلسله کتب که بنام جوامع Epitome معروف است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمه عربی آنها در دسترس فلاسفه اسلامی قرار گرفته است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتاب «جوامع کتاب النّوامیس» را داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای از آن را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده است^۸ و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسة المدّن» را نوشته که مورد استفاده ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته است^۹ و ابن ابی أصیبه در ذیل جوامع کتب افلاطون جالینوس کتاب «بولیطیکوس فی المدبّر» را یاد می‌کند^{۱۰} و این همان کتاب است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسک جست و از آن بنام بولیطیک Politic نام می‌برد^{۱۱} و نیز «جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمه عربی آن

- ۱ - جالینوس مثل اعلی و نمونه کامل طب در دنیای اسلام محسوب می‌شده است متنبی دیوان (برلن ۱۸۶۱) گوید:

لما وجدت دواء دائمی عندها هانت علی صفات جالینوسا

Encyclopedia of Islam, Vol. 1. N. S., p. 234 - ۲

- ۳ - ابن ابی اصیبه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.
- ۴ - نقل از ضمیمه کتاب جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۹.
- ۵ - نقل از ضمیمه کتاب جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۵.
- ۶ - ابن ابی صیبه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.
- ۷ - ابونصر فارابی: احصاء العلوم (مجربط = مادرید، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

بطبع رسیده است^۱ و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشو از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر کتاب طیماوس نوشته است^۲. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب توارخ و تراجم مانند ابن‌الدیم و بیرونی و ابن‌القفطی و ابن‌ابی‌اصیبه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *on Moral character* خود درباره‌ی اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خود را خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام^۳. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمه عربی آن مورد استفاده بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است^۴ ارباب تراجم ترجمه این کتاب را به حبیش‌الاعم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحق در رساله‌ای که به علی بن یحیی نوشته و در آن در باره کتابهایی که از

۱ - رجوع شود به زیرنویس شماره ۴۱ ص ۱۱۸.

۲ - ابوریحان بیرونی: رساله فی فهرست کتب الرازی، شماره ۱۰۷.

۳ - Galen on the passions and errors of the Soul (Ohio University Press, 1963), ص ۴۶.

۴ - پول کراوس در مقدمه خود بر کتاب «مختصر کتاب الاخلاق» جالینوس، (مجله کلیه

الادب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الاول، قاهره ۱۹۳۷)، ص ۲۴-۱ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر در کتابهای خود نقل کرده‌اند آورده است: در ص ۱۲ از ابن‌القفطی در تاریخ الحكماء و ابن‌ابی‌اصیبه در عیون الانباء، ص ۱۰۵ از ابوریحان در رساله فی فهرست کتب الرازی، ص ۱۹ از مسعودی در التنبيه والاشراف، ص ۱۹ از ابویوب اسراییلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق مال الهند، ص ۲۱ از ابوسلمان سجستانی در منتخب صوان الحکمة. و نیز استرن خود فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقد النثر، و ابوالحسن طبری در المعالجات البقراطية و موسی بن عذار در کتاب الحقیقة فی معنی المجاز والحقیقة، و مروزی در کتاب طبایع الحيوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده‌اند در یکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده است رجوع شود به: S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) p. 91-104 و همچنین ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق قسمتی از کتاب اخلاق النفس جالینوس را نقل کرده است.

جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیای بنام منصور بن اثاناس آن را به سریانی و خود آنرا به عربی ترجمه کرده است و سپس حبیش‌الاعم از روی ترجمه عربی دوباره به سریانی ترجمه کرده است^۱. محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال از جالینوس بنام «فی اصلاح الاخلاق» بشماره ۱۵۷ آمده و پیش از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد^۲ خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور در ضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریة بدست آمده که متعلق بکتابخانه احمد تیمور پاشا بوده است این تلخیص که بوسیله ابوعثمان سعید بن یعقوب الدهشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجله دانشکده ادبیات قاهره بوسیله پول کراوس بنام «مختصر من کتاب الاخلاق لجالینوس» چاپ شده و کراوس مقدمه محققانه‌ای هم بر آن نوشته است^۳. این مختصر هم مانند اصل چهارمقاله است. ریچارد والرز نویسنده ماده (Article =) اخلاق در دائرة المعارف اسلام گفته است که مقاله دوم و سوم این کتاب همان دو مقاله است که رازی در فصل چهارم کتاب الطب الروحانی از جالینوس بنام «فی أن الأخیار ینتفعون بآعدائهم» و «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» یاد کرده و گفته است که او جوامع و خلاصه دومین را در آن فصل ذکر کرده است. ولی این درست نیست زیرا بنا بر نقل اصحاب تراجم از جمله ابن‌ابی‌اصیبه کتاب الاخلاق در چهارمقاله غیر از دو

۱ - پول کراوس: مقدمه مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، جلد ۵،

جزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

۲ - N. Morata: «Un Catálogo de los fondos árabes Primitivos de escorial»

Al-Andalus, (Madrid 1934) Vol. 11, p. 118.

۳ - مقدمه کراوس ص ۲-۱، متن کتاب ص ۵۱-۴۵.

۴ - *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1 N. S., p. 327 - ۴

مقاله فوق است^۱ و نگارنده معتقد است که منظور رازی مقاله‌ای است که جالینوس نوشته و آنرا درمان هوای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion*» نامیده این مقاله با مقاله دیگر که آنرا درمان خطای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors*» نامیده در سال ۱۹۱۴ بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده^۲ و ترجمه انگلیسی آن در ۱۹۶۳ در امریکا منتشر گشته است^۳ و در طی این گفتار موارد متعددی از الطب الروحانی رازی با آنچه در مقالات جالینوس آمده تطبیق می‌گردد. بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده است. از آنجا که رازی بمقدار بسیار کم و کندی و بجای بن عدی و ابن سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق جامع العلوم و نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازه فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بے مناسبت نیست از مهم‌ترین منبع اخلاق فلسفی ارسطویی که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو^۴ یاد شود ترجمه عربی این کتاب در یازده مجلد در ترجمه‌های اخلاق بن حنین شناخته شده است^۵ و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعددی بر آن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی بر مقاله اول تا دهم آن داشته است که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال

۱ - ابن ابی اصیبه در همانجا که نام از دو مقاله مزبور می‌برد: کتاب الاخلاق اربع مقالات رجوع شود به عیون الانباء ص ۱۴۷.

۲ - R. Van der Elst: *Traité des Passions de l'Âme et de erreurs Par Galien* (Paris, 1914).

۳ - ترجمه انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت عنوان: *Ethica Nicomacha* در سال ۱۹۲۵ در اکسفورد در مجموعه آثار ارسطو: *The works of Aristotle* چاپ شده و در این مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

۴ - *Encyclopaedia of Islam*, Vol. ۱, N. S., p. 327 - ۴

تحت شماره ۷۴ دیده میشود^۱ و نیز نسخه‌ای از ترجمه عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبه الغرویین واقع در شهر ناس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجله مدرسه السنه شرقیه معرفی کرده است^۲، مقولاتی از اخلاق نیکوماخس در کتابهای اسلامی آورده شده^۳ و معمولاً از آن تعبیر به «نیکوماخیا» یا «نیکوماخیه» می‌کنند. رازی در استفاد از اندیشه‌های پیشینیان بنقل قول اکتفا نکرده بلکه گفتار آنان را با اندیشه ژرف و تفکر نیرومند خود آمیخته است و بجای محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده است و نیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه می‌سازد دانشمندی که در باره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند با استقلال فکری رازی و برجسته بودن او اعتراف نموده‌اند از جمله ریچارد والزر در مقاله‌ای که درباره تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه کرده و رازی را بداشتن اندیشه مستقل انتقادی ممتاز می‌سازد^۴، رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات بر طب روحانی دفاع کرده است. کتابی که در رد ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطب الروحانی را نقض کرده بود نوشته و آن را بنام «کتاب فی نقض الطب الروحانی علی بن التمار» نامیده

۱ - مجلة الاندلس (رجوع شود به زیرنویس شماره ۲، صفحه ۱۲۷ و نیز طی زیرنویس شماره صفحه آمده: «کتاب الاخلاق المسمى نیکوماخیه».

۲ - A. J. Arberry: «Nicomachean Ethics in Arabic Bulletin of the School of oriental and African Studies (London. 1955) p. ۱.

۳ - ابن مسکویه: تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق، ص ۱۱۱.

۴ - ابوالحسن عاسری: السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة (ویسپادن ۱۹۵۸)، ص ۲۰۱.

۵ - R. Walzer: *Greek into Arabic*, p. 220 دلیل روشن بر استقلال فکری رازی اینکه او با وجود آنکه احترام فراوانی بجالینوس گذاشته و او را نه تنها استاد بلکه خواجه و ولی نعمت خوانده است کتابی تحت عنوان «الشکوک علی جالینوس» نوشته و در آن برد برخی از عقائد طبی و فلسفی استاد خود پرداخته نسخه‌ای از کتاب فوق در کتابخانه ملی ملک تحت شماره ۴۵۷۲ محفوظ است.

شاهد این مطلب است^۱.

رازی فصل اول کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است که خرد بزرگترین موهبت خداوند است که انسان را بدان مخصوص داشته و بدان او را بر چارپایان برتری داده است بنابراین نباید آن را از جایگاه والای خود فرود آوریم یعنی آن را که فرمانروا و سرور زبردست است فرمانبردار و بنده و زیر دست سازیم بلکه باید بدان احترام گذاریم و نگذاریم که هوی بر آن چیره گردد و آن را مکدر سازد و فقط بدین وسیله می توانیم باین موهبت سعادتمند گردیم^۲. محتمل است که این فصل بیش از فصول دیگر برداشتمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می گویند خداشناسی بعقل و نظرنیست و بتعلیم امام است^۳ و بدین جهت است که آنان را تعلیمیته خوانده اند^۴. نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن راوندی دیده می شود و او با این دلائل مسأله نبوت را انکار می کند و همچنانکه سخنان رازی مورد رد و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن راوندی مورد رد و نقض الموبد فی الدین شیرازی که او نیز از دعای بزرگ اسماعیلیه است قرار گرفت^۵ و شاید ابو عبد الله بن جعل هم که دو کتاب یکی بنام «نقض

۱ - نام این شخص در این ندیم و ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه «ابن الیمان» آمده و فلوکل و بروکلان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ متطبق ساخته اند ولی چون در یکی از نسخه های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار اندهری المتطبیب است که نام او در اعلام النبوة در ضمن مناظرات رازی با ابو حاتم آمده (پاورقی رسائل فلسفیه، ص ۲).

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۱۷ و ۱۸.

۳ - رشید الدین فضل الله همدانی: جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیه (تهران ۱۳۳۷ ش)، ص ۱۳.

۴ - مغزالی: فضائح الباطنیة (قاهره ۱۳۸۳ ق)، ص ۱۷.

۵ - کتابی که ابن راوندی در آن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب «الزهد» از بین رفته ولی فقراتی از آن را الموبد فی الدین داعی الدعای شیرازی در «المجالس المؤیدیه» نقل کرده است رجوع شود به من تاریخ الالهاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی (قاهره ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

کلام الراوندی و دیگری بنام «نقض کلام الرازی» نوشته است^۱ همین مسأله را که میان آن دو مشترک بوده مورد رد قرار داده است و دلیل دیگر بر اینکه تأکید بر مسأله برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان بامام بوده است اینکه ابو العلاء معری با همان لحن عقل را می ستاید و مستقیماً سخن خود را متوجه کسانی می سازد که معتقدان^۲ که باید در مشکلات و معضلات بامام رجوع کرد و در انتظار او بسری برند:

بَرَّ تَجَبَّسِ النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ نَاطِقٌ فِي الْكَتَبِیَّةِ الْخَرَسَاءِ
كَذِبَ الظَّنِّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ^۳

و احتمال دارد که ابن مسکویه که فصلی از کتاب «الفوز الاصر» خود را تحت عنوان «فإن العقل ملكك مطاع بالطبع»^۴ قرار داده و در آن تأکید کرده است که پایه عقل بالاترین پایه ها است تحت تأثیر همین جریان فکری قرار گرفته باشد.

باب دوم کتاب اختصاصی به سرکوبی هوای نفس و جلوگیری از امیال آن با خلاصه ای از رأی افلاطون حکیم داده شده در این باب رازی هوای را در برابر عقل قرار داده و خواص و خواهشهای هر دو را بیان کرده است او ردائل نفس را که در فصول دیگر بتفصیل یاد کرده در نتیجه غلبه هوای بر عقل می داند و معتقد است که باراهنایی عقل

۱ - ابوحیان توحیدی: الامتاع والمؤانسة (قاهره، لجنة التأليف والترجمة والنشر)، ج ۱، ص ۱۴۱. با حتمال قوی دانشمند مزبور اهل سنت و جماعت بوده و بدفاع از مسأله نبوت به رد ابن راوندی و رازی پرداخته و باید یاد آور شد که اهل سنت نیز معتقدند که عقل را تصرفی در امور نیست و راهنمایی و تعلیم پیغمبر ضروری است رجوع شود به:

ابو منصور ماترودی: کتاب التوحید (نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج، شماره ۳۶۵۱ addl)، ص ۹۲؛ و عبد الکریم شهرستانی: نهاية الاندنام فی الکلام (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. نه تنها در اسلام بلکه در مذهب یهود هم این موضوع به همین کیفیت بیان شده است رجوع شود به: سعید بن یوسف فیوسی: کتاب الامانات والاعتقادات (لیدن ۱۸۸۰)، ص ۲۴.

۲ - ابو العلاء معری: لزوم مالایلزم (قاهره ۱۳۴۳ ق)، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳ - ابن مسکویه: الفوز الاصر، ص ۱۰۸.

باید هوای ذلیل و مقهور گردد و فیلسوفان بزرگ را نمونه کاملی از مردمانی می‌دانند که در این باره باقصی غایت و اعلیٰ نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن و خوار داشتن خواهشهای نفسانی از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند^۱. کلمه^۲ هوا در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و رتب دنیاوی^۳ و غیره را بدان منسوب می‌دارد. جالینوس نیز در کتاب درمان هوای نفس حرص و طمع و شره و غضب و حسد و امل^۴ و غیره را نسبت به هوای می‌دهد.

آوردن کلمه^۵ هوای در برابر عقل در مواضع متعدد بوسیله افلاطون بکار رفته است؛ او هوای را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیر معقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود^۶. ابوالوفاء مبشر بن فانک از افلاطون نقل می‌کند که گفته است برتری عقل بر هوای اینست که عقل ترا سالار و هوای ترا بنده روزگار می‌کند^۷. جالینوس نیز آنجا که بیان منشأ خطا (error) و هوای (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هوای از قدرت نامعقول برمی‌خیزد و از متابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد^۸.

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۲۷-۲۰.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، صفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.

۳ - Galen on the Passions and errors of the Soul p. 43, 60, 62.

۴ - Plato: Laws, 843 B-4

آنچه که در این مقاله بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعه آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن در سال ۱۹۵۳ در آکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده است:

The Dialogues of Plato, Translated in to English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

Plato: Republic 410 c-5

۶ - ابوالوفاء مبشر بن فانک، مختار الحکم و محاسن الکلم (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۱۵۸.

۷ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 28-7

تعبیر «زم آخوی» یعنی مهار کردن آن نیز که در کتاب بسیار بچشم می‌خورد تعبیر افلاطونی است او در همین فصل دوم می‌گوید: «مهار کردن (= زم) و برکنار ساختن (ردع) هوای نزد هر عاقل و در هر رأی و هر دین واجب است^۱. در فصل هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیه اش نفس بی‌میه را مهار می‌کند^۲ و نیز در فصل هیجدهم از مهار کردن هوای و سرکوبی (قع) آن و خدعه و مکیدت آن یاد می‌کند^۳. و نیز بر اساس جدائی عقل و هوای صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوایی» مندرج ساخته است^۴ و میان فرمان عقل و فرمان هوای بدین گونه جدائی افکنده است که عقل همیشه بعواقب امور می‌نگرد و آنچه را که افضل و ارجح و اصلح در پایان کار است برمی‌گزیند هر چند که در آغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی هوای برخلاف آن است^۵ و نیز رأی هوایی بدون حجتی آشکارا و عذری واضح بلکه بصرف میل و حب نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد در حالی که رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هر چند نفس آنرا ناخوش و مکروه دارد^۶. او می‌گوید گاهی هوای در برخی از احوال بعقل مانندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس و ابهام نفس می‌گردد که آنرا عقلی بنایاند نه هوایی و حتی بحرله^۷ اقتناع و حجاج هم می‌رسد ولی اگر با اندیشه^۸ راست و درست سنجیده شود اقتناع و حجت آن در هم شکسته و باطل می‌شود. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۱.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۵۱.

۳ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵. در زبان فارسی نیز کلمه «مهار» برای هوای نفس بکار رفته است مانند:

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران بغیر آن شتر مست را مهار مگیر رجوع شود به:

R. A. Nicholson: Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz (Cambridge, 1952) p. 311.

۴ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۶۳ و ۷۹.

۵ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۹.

۶ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۱.

که هوی می نمایاند با بے عظم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن درین جا ضروری نیست^۱ البته در صناعت برهان با قیاسهای عقلی قیاسهایی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می گردد و رازی نیز در جانی اشاره می کند باینکه باید از «قیاس عقلی» بے بمواقب و اواخر امور برد و از امور زبان آور دوری جست و بامور سودمندی روی آورد^۲ تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرراً بکار رفته است^۳.

کلمه «هوی» در قرآن مقصوراً و ممدوداً در موارد متعدّد دیده می شود^۴ و اهل لغت یکی از معانی آن را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده اند^۵ و در تفسیر «وَأَفْتَدَتْهُمْ هَوَاهُ» گفته شده: «إِنَّهُ لَا عُقُولَ لَهُمْ»^۶ و در ادب عربی هم در مقابل عقل بکار رفته است چنانکه ابن دُرَیْد در مقصوده خود گوید:

وَأَفْتَةُ الْعَقْلِ الْهَوَى فَمَنْ عَلا عَلَى هَوَاهُ عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا^۷

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۸.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵.

۳ - ابن رشد می گوید: قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد و کامل ترین قیاس عقلی برهان است رجوع شود به: فصل المقال وتقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال (ایدن ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷. ناصر خسرو (دیوان ص ۱۷۳) گوید:

بیاموزی قیاس عقلی از حجت اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد، که نظیر قیاس فقهی است ولی در سهولات در بیت زیر از سولانا (مثنوی چاپ لیدن ۱۹۲۵، ج ۱ ص ۱۸) نیز کلمه قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده:

از قیادش خنده آمد خلق را کوچو خود دین داشت صاحب دلق را

۴ - از جمله: وَمِنْ أَهْلِ مَنْ اتَّبَعَ هَوِيهِ (سورة القصص آیه ۵۰)، واما مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَفَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (سورة النازعات آیه ۴۰)

۵ - حبیب بن ابراهیم تغلیسی: وجوه قرآن (تهران ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.

۶ - ابن منظور: لسان العرب، ماده هوی.

۷ - خطیب تبریزی: شرح مقصوده ابن درید (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. در ادب فارسی

نیز خرد (= عقل) و هوی در مقابل هم قرار گرفته است. ناصر خسرو (دیوان ص ۳۹۲) گوید: وگر عیان خرد داده ای بدست هوی چو اسب لانه سرائشان و بی عنان شده ای

رازی عقل و هوی را در برابر نفوس سه گانه قرار می دهد، آنچه که از مواد هوی باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیه را نیرومند می گرداند^۱ نفوس سه گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده و در همین فصل دوم می گوید که افلاطون بر آنست که در آدمی سه نفس وجود دارد یکی ناطقه و الهیه و دیگری غضبیه و حیوانیه و سدیگر نباتیه و نامیه و شهوانیه. نفس نباتیه و حیوانیه برای نفس ناطقه آفریده شده است نفس نباتی به جسم غذا می رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت است و نفس غضبیه در سر کوبه نفس شهوانیه نفس ناطقه را یاری می دهد و این دو نفس را یعنی نباتیه و غضبیه جوهری خاص نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس ناطقه باقی می ماند. او سپس می گوید که آدمی باید بکوشد تا بوسیله طب جسدانی که همان طب معروف است و طب روحانی که مبتنی بر اقامه حجج و براهین است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد. او سپس تغریط و افراط این نفوس را بتفصیل بیان می کند^۲.

تقسیم سه گانه نفس که بر مبنای آن فضائل چهارگانه پدید می آید از ابتکارات افلاطون است. این فکر در مسلمانان اثری آشکار گذاشته است افلاطون در موارد متعدّد اشاره باجزاء سه گانه نفس کرده است از جمله در کتاب جمهوریت گوید: ما باید بیاد آوریم که نفس را سه جزء تقسیم کردیم و بوسیله نسبت آنها بایکدیگر ما می توانیم طبایع مختلف عدالت و عفت و شجاعت و حکمت را مشخص سازیم^۳. و در کتاب طبیاوس گوید: من بارها گفته ام که سه نوع نفس در ما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت است و بنحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام از فعالیت بازماند و حرکت طبیعی خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می گردد ولی آن که پرورش یابد و فعالیت نماید بسیار نیرومند می گردد^۴.

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۷۳.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.

۳ - Plato: Republic 501 A - 3

4 - Plato: Timaeus, 89 E - 1

جالینوس نیز در کتاب «جوامع طبائوس فی العلم الطبیعی» در جاهای مختلف اشاره باین نفوس و افعال آنها کرده از جمله در آنجا که بحث امراض بدنی را ختم می‌کند و به بیان امراض عارض بر نفس می‌پردازد نخست توجه به صحت هر دورا باهم و نگاهداشت آن دورا در حال اعتدال سفارش می‌نماید و سپس می‌گوید نفس و بدن باید باهم توافق داشته باشند اگر یکی بر دیگری چیره تر گردد موجب بیماری می‌شود و برای جلوگیری از این باید نفس را با فکر و تعلیم و بدن را با ریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداند و آن نفسی که تدبیر این امر را عهده دار است نفس الحیه است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیه و شهوانیه ریاضت خود را بیابد ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بیحیه نیرومند می‌شوند و نفس ناطقه ای که خداوند آن را موجب سعادت آدمی قرار داده است نتوان می‌گردد و نیک بخت کسی است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد^۱. و همچنین در کتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه گانه و حرکات آنها یاد کرده که خلاصه آن در مختصر کتاب الاخلاق آمده است. او می‌گوید حرکات نفس شهوانیه و نفس غضبیه برای نیروهای نفس ناطقه زبان آوراست زیرا نفس شهوانیه با نفس ناطقه مابین دارد و خداوند آن را در آدمی نهاده از جهت اینکه آن برای حیات و تناسل ضرورت دارد^۲. و نفس غضبیه هم در برابر نفس ناطقه بمنزله سنگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سنگ و اسب بنا باراده شکارگر و سوارکار آن دورا یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف اراده آن دو رفتار می‌کنند^۳.

حمیدالدین کرمانی در ایرادات خود بر رازی بر این قول افلاطون که بوسیله رازی نقل شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیه و غضبیه و ناطقه) نامهای افعالی هستند

۱ - جالینوس: جوامع طبائوس فی العلم الطبیعی، ص ۲۳.

۲ - جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۲۷.

۳ - مأخذ قبل، ص ۲۸.

که از یک فاعل صادر می‌شود مانند نجات که بر حسب کارهای مختلف که با آلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی بان که مادام که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که بر حسب هر یک بنای خوانده می‌شود و وقتی که بخشی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد^۱. چنانکه پیش از این یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو بر این تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو در کتاب النفس می‌گوید از جایی می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است زیرا واضح است که عدد آن از جهت بی‌نهایت است و کافی نیست که همچون برخی از فیلسوفان آن را به جزء عاقل (= ناطقه) و جزء غضبی و جزء شهوانی ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از تمیزی که این اقسام سه گانه بر آن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هر یک از دیگری ممتاز است^۲.

ثامسطیوس (Themistius) در تفسیر مقاله سوم از کتاب فی النفس ارسطو *De Anima* پس از آنکه نفس را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه و محرکه می‌کند این بحث را بیان آورد که آیا این دو نیرو جزئی از نفس هستند یا بمقدار و معنی جداگانه، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس اند آیا غیر از آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی از اینها هستند و در این باره نیز بسیار شک است که آیا نفس دارای اجزای متمیز بمقدار و موضع است و یا نیروهای بسیاری است که در

۱ - حمیدالدین کرمانی: الاقوال الذهبیه (منقول در باورقی رسائل فلسفیه)، ص ۲۸.

۲ - ارسطو طالیس: کتاب النفس (ترجمه عربی قاهره ۱۹۶۲)، ص ۱۲۱. و نیز رجوع شود به: Aristotle: *De Anima* 142^A₂₅.

موضوع واحد قرار گرفته است همچنانکه شیری و خوشبوی و سفیدی در سبب قرار یافته است. و اگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چند است؟ آیا منحصر بهمین سه نیرو است چنانکه گروهی بآن معتقدند یا بیشتر است زیرا از تعداد اجزای نفس چنین آشکار می شود که احصاء و بر شماری آن دشوار است^۱.

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می کند ولی خود را از کیفیت آن و ایراداتی که ارسطوئیان می کنند برکنار می دارد او در آغاز اخلاق خود که عقیده قدامی فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را در باره اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه است و یا از برای غیر نفس ناطقه نقل می کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء ابقراط و افلاطون» بیان کرده ام و در آنجا آشکار ساخته ام که در آدمی چیزی است که فکر با آن صورت می پذیرد و چیز دیگری که غضب با آن پدیداری گردد و چیز سومی که شهوت از آن بر می آید و باک ندارم که این سه چیز نفسهای مختلف یا اجزاء نفس انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون در این کتاب چیزی را که فکر از آن حاصل می شود نفس ناطقه و نفس مفکره می خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوت باشد و چیزی را که غضب از آن می خیزد نفس غضبیه یا نفس حیوانیه و چیزی که شهوت از آن بلند می شود نفس شهوانیه یا نفس نباتیه می نامم^۲.

از مطالب فوق اساس و ریشه فکر تقسیم نفس به نفوس سه گانه که در رازی

۱ - M. C. Lyons: «An Arabic Translation of the Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1955), p. 426.

نسخه ای از ترجمه عربی تفسیر ثامسطیوس بر کتاب النفس ارسطو در مکتبه الفروین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش به دست آمده که قسمت فوق منقول از آن است. نگارنده اخیراً در یکی از فهرست های مطبوعات کتابهای شرقی ملاحظه کرد که کتاب فوق در سال ۱۹۶۵ بوسیله دانشمند نامبرده که نسخه خطی را معرفی کرده تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Arabic Version of Themistius's "De Anima"

۲ - جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۴۷)، ص ۲۶.

آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی بر او گرفته آشکار گردید. ناگفته نماند که نظریه نفوس سه گانه و فضائل چهارگانه که اصل آن از افلاطون است اثر مهمی در کتابهای اخلاق اسلامی داشته و همه آن را با کمی اختلاف نقل کرده و تقسیمات و تعاریف خود را بر آن اساس قرار داده اند^۱ بدین معنی که نخست فضائل چهارگانه را و سپس ردائلی که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هریک از این هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی که تحت آنها مندرج است قرار داده اند و تهذیب الاخلاق ابن مسکویه مثال کاملی از این روش است ولی رازی چنانکه پیش از این اشاره شد اساس و پایه کتاب خود را بر «عقل» و «هوی» قرار داده و فضائل و ردائلی را پدید آورده و می داند.

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فی تعریف الرّجل عُیُوبَ نَفْسِهِ» آورده و این عنوان نام مقاله جالینوس است که پیش از این درباره آن سخن رفت و در پایان این فصل نیز رازی تصریح می کند که این فصل خلاصه مقاله آن حکیم است. او می گوید از آنجا که هرکس نفس خود را دوست دارد و افعال خود را پسندیده و شایسته می داند قدرت آن را ندارد که از هوای نفس جلوگیری کند و پادیده خرد باخلاق و سیر خود بنگرد بنا بر این او نمی تواند عیبها و زشتی های درونی خود را آشکار سازد و چون بر آنها آگاهی نمی یابد نمی تواند آنها را از خود دور کند از این رو لازم است بر او که در این باره بمردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی دارد رجوع کند و از وی بخواهد و درخواست خود تأکید ورزد که او را از معايبی که در او می بیند آگاه سازد و او را متوجه کند باینکه راهنمایی وی از هر چیز دیگر برای او گران تر و سودمندتر است و از او بخواهد که حیا و

۱ - الکندی: فی حدود الاشياء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱، ص ۱۷۷؛ یحیی بن عدی: تهذیب الاخلاق (رسائل البلاء چاپ چهارم)، ص ۴۹۰؛ ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۹؛ ابن سینا: فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات)، ص ۱۵۲؛ ابن حزم: فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی)، ص ۴۰.

مجامله را درین باره کنار بگذارد و حقیقت را بیان کند^۱. ابن مسکویه نیز توجه باین مطلب که اصل آن از جالینوس است داشته و در این باره نظر مخالف دارد. او می گوید و واجب است آنکس که خواستار صحت نفس خود است که خود باستقصاء عیوب نفس خود بپردازد و بآنچه جالینوس در این باب گفته است بسنده نکند^۲. او سپس عقیده جالینوس را بتفصیل بیان کرده است. نظر جالینوس نزد دانشمندان اسلامی مشهور بوده است چنانکه ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز از قول جالینوس نقل می کند که گفته است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هر روز انجام می دهد بیازماید و صواب و خطای آن را باو بنماید در این صورت آن مرد به بیپوده نمی پندارد که خود خردمندترین مردمان است^۳.

جالینوس در موارد متعدّد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده است که یک مورد آن در اینجا نقل می شود. او می گوید از آنجا که ما خود را بخدا افراط دوست داریم ممکن نیست که بر هوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آنرا دریابیم از این روی باید آنرا بمعده دیگری محوّل سازیم. او سپس درباره آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را در شهر خود دیدید و یا آوازه او را شنیدید که مورد ستایش مردم است برای اینکه کسی را بتملق نمی ستاید باید نخست باو نزدیک گردید تا ببینید که او چنانکه مردم درباره او می گویند و او را می ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرراً بخانه توانگران و ارباب قدرت و حتی بخانه سلطان می رود و بآنان بخاطر زر و زورشان احترام می کند و با آنان بر سر یک سفره می نشیند یقین کنید که شما دروغ گفته اند که این مرد جز حقیقت را نمی گوید زیرا کسی که چنین زندگی برای خود برگزیند نه تنها راست نمی گوید بلکه وجودش سراپا شراست زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زور است. اما اگر دیدید که او مردی است که سراپا زبان چاپلوسی

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۲ و ۳۴ و ۳۵.

۲ - ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۶.

۳ - ابو الوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحكم ومجانن الکلم، ص ۲۹۶.

به زورمندان و توانگران نمی گشاید و بیدار آنان نمی رود و بر سفره آنان نمی نشیند بلکه بر طبق اصول درست زندگی می کند بدانید که این آن مرد است که حقیقت را می گوید باو تقرب جوئید و در خلوت از او بخواهید که آنچه از هوای نفس در شما سراغ دارد در حال برای شما آشکارا باز نماید و باو بگوئید که شما بسیار از این خدمت او سپاسگزار خواهید بود و عزت او را بر تر از کسی خواهید دانست که شما را از بیماری جسمانی رهائی بخشیده است. اگر پس از مدتی چیزی در این باره باشما نگفت دوباره باو نزدیک شوید و زبان الحاح بگشائید اگر این بار او گفت که چیزی از شما نمی داند که حاکی از هوای نفس باشد زود باور مکنید و پندارید که شما ناگهان از خطا آزاد شده اید بلکه احتمال دهید که آن شخص توجه وافق شما مبذول نداشته و در این امر غفلت ورزیده و با آنکه ترسیده است که اگر حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرار گیرد و با آنکه باور نمی دارد که شما از دل و جان می خواهید که بر خطاهای خود واقف شوید^۱.

رازی در پایان این فصل اشاره می کند باینکه آدمی باید بوسیله همسایگان و همکاران و دوستان و حتی دشمنان بر عیوب خود واقف گردد و می گوید که جالینوس در این باره کتاب نوشته و آنرا بنام «فی أن الأخیار یستفیعون بأعدائهم» کرده است و در آن سودهایی را که از طرف یکی از دشمنانش باو عاید گشته یاد کرده است. این مقاله جالینوس نیز شهرت فراوان داشته و ابن مسکویه در کتاب خود از آن یاد کرده و گفته است این مطلب یعنی اینکه نیک بخنان از دشمنانشان سود می جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد^۲. همین اندیشه در نظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجا که گفته است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاک تا عیب مرا بمن نماید^۳

رازی در جایی دیگر درباره اینکه آدمی از عیوب نفس خود نا آگاه است چنین

۱ - Galen on the Passions and errors of the Soul p. 32, 33 - ۱

۲ - ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۱۶۷.

۳ - سعدی: گلستان (تورن ۱۳۱۰ ش)، ص ۱۳۰.

گفته: «آدمی از عیوب نفس خود کور است و اندک محاسن خود را بیش از آنچه که هست می‌پندارد»^۱ این تعبیر نیز در سخنان افلاطون سابقه دارد او می‌گوید در طبیعت آدمی نهاده شده که از خطاهای محبوب خود چشم پوشی کند و هیچ محبوس دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست.^۲ و نیز از گفته اوست: عاشق درباره معشوق کور است.^۳

جالینوس در کتاب درمان هوای نفس این مطلب را با تفصیل بیشتری بدین گونه یاد می‌کند: چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته است زنبیل پیشین ملو از عیوب دیگران است و زنبیل پسین از عیوب خودمان پرگشته است باین دلیل است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی از عیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی است که همه آنرا راست می‌دارند افلاطون دلیل آنرا چنین بیان می‌کند که چشم عاشق بمعشوق کور است بنابراین اگر هر یک از ما خود را بیش از همه چیز دوست داشته باشد باید که در مورد خود کور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خود را به بیند؟ و چگونه می‌تواند خطای خود را تشخیص دهد.^۴

و همین مضمون است که در احادیث اسلامی بصورت «حُبُّكَ النَّفْسَ نَعْمِي» و «يُصِمُّ»^۵ دیده می‌شود و در ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید:

در وجود تو شوم من مُنْعَمٌ چون محبم حب یعمی و یصم^۶

تمثیل ایزوپ^۷ عیناً در کتاب مختصر الاخلاق جالینوس دیده می‌شود و محتمل است

۱ - رازی: الطب الروحاني (رسائل فلسفية)، ص ۸۹.

۲ - جالینوس: جوامع کتاب طیماس فی العلم الطبيعي، ص ۲۶.

۳ - Plato: Laws, 731 E - ۲

۴ - Galen on the Passions and Errors of the Soul, p. 30, 31 - 4

۵ - ا. ی. ونسنگ: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی (لیدن ۱۹۳۶)، ج ۱ ص ۴۰۹.

۶ - بدیع الزبان فروزانفر، احادیث مثنوی (تهران ۱۳۳۴)، ص ۲۵.

۷ - ایزوپ Aesop نویسنده معروف یونانی است که داستانها و تمثیل های او (Fable) در غرب بسیار شهرت دارد.

که خلاصه کننده کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ را حذف و آنرا به حکیمی نسبت داده است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد:

«وَقَدْ قَالَ حَكِيمٌ إِنَّ فِي عَشْقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلَاطَيْنِ وَاحِدَهُ مِنْ قَدَامِهِ وَآخَرُهُ مِنْ خَلْفِهِ وَفِي النَّفْسِ بَيْنَ يَدَيْهِ عِيُوبُ النَّاسِ وَفِي النَّفْسِ مِنْ خَلْفِهِ عِيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذَا يَكْتُبُ بَرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الْإِسْتِغْنَاءِ وَالْحَقِيقَةِ وَلَا يَبْرئُ شَيْئاً مِنْ عِيُوبِ نَفْسِهِ»^۱.

رازی باب پنجم را تحت عنوان «در عشق و دوستی و خلاصه سخن در لذت» قرار داده او در آغاز گفتار درباره عشق چنین گوید: مردان والا همت و بزرگ نفس این بلیت از طایع و غرائشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست آنان وقتی می‌اندیشند که عشاق دچار این گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می‌دارند و اگر هم بدان مبتلا گردند می‌کوشند که بر دبار باشند تا آنکه هوای از دلشان بدر رود و همچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان مختل و زن صفت و فارغ البال و نعمت پرورد آنانکه جز ارضای امیال و اطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند و نرسیدن بآنها اندوه و بدبختی بشمار می‌آورند از این بلیه بآسانی نمی‌رهند بر خصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش بآهنگهای خوش و الحان نیکو فرار دهند. اوسپس سخن را به عشق حیوانی و لذت جسمانی می‌رساند و می‌گوید چنین عشاق در عدم ملکه نفس و اختیار هوای نفس و انقیاد شهوات از حد بهائیم گام فراتر می‌نهند: و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن بیدگونی فلاسفه در این باب می‌گشایند فصلی مشبع ایراد کرده و می‌گوید آنان مدعی اند بر اینکه عشق مخصوص طایع رقیقه و اذهان لطیفه است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان و حتی پیغمبران از این

۱ - جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال

۱۹۳۷)، ص ۴۷.

موهبت برخوردار گشته‌اند و حال آنکه امر برعکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه و نظر در آنان محدود است روی به یال نفسانی و لذات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر و حکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگر است عشق در آنان کمتر دیده می‌شود. او سپس مناظره خود را بایکی از اینگونه ادیبان نقل می‌کند که آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی از او می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یا اصطلاحی و بنا بر دو پاسخ آن ادیب‌کثر را ملزم و مجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده بارشخند می‌گوید ای پسرک من اکنون مژه علم حقیقی را بجوش^۱. ایلای نصیبی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاذ ابوالعلا صاعد بن مهمل الکاتب نوشته و در آن مناظره خود را با وزیر مغرب یاد کرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده است^۲.

در منابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بیان آمده و رازی که عشق را می‌نکوهد در این باره تحت تأثیر حکمای یونان قرار گرفته است خاصه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان آنان رقت طبع و لطافت ذهن خود را مصروف به معضلات علمی می‌دارند^۳.

از سقراط نقل شده که گفته است عشق دیوانگی است و دارای رنگهای گوناگون است چنانکه دیوانگی را رنگهای گوناگون است^۴. و از افلاطون نقل شده که گفته است عشق بر دو نوع است الهی و انسانی اولی ستوده و محمود و دومی نکوهیده و مذموم است^۵.

- ۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۳-۴۰.
- ۲ - نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه واتیکان بشماره ۱۳۴۳ موجود است (کراوس، هاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۳.
- ۳ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۲.
- ۴ - جعفر بن احمد السراج: مصارع العشاق (بیروت ۱۹۵۸)، ج ۱، ص ۱۵.
- ۵ - فارابی: فلسفه افلاطون و اجزائها (لندن ۱۹۴۳)، ص ۱۵. متن عربی این کتاب با فهرستی از لغات فلسفی با ترجمه لاتین بوسیله فرانز رزنتال و ریچارد والزر در مجموعه (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده است: *Alfarabi De Platonis Philosophia*.

و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق معشوق را برای لذت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذت و منفعت هر دو فانی شونده است^۱ و عین این بیان در کتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود^۲ و همین تعبیر است که ابن مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا يَلْتَمِذُ بِالْغَيْرِ وَالْآخَرُ يَلْتَمِزُ الْمَنْفَعَةَ»^۳.

در ستایش عشق گفته شده که آن منبع و اصل همه نسبت‌های علوی و سفلی است و اگر عشق نمی‌بود حرکت و متحرک و کامل و مکتبی در جهان وجود نمی‌داشت^۴. بدانشمندی خبر دادند که فرزندان عاشق شده او گفت باکی نیست زیرا عشق او را لطیف و ظریف و دقیق و رقیق می‌گرداند^۵. بنا بر این دو طرف دعوی در کلام رازی در سایر منابع نیز مشخص است و شکی نیست که نظر رازی متوجه عشق ظاهری و انسانی است و گر نه درباره عشق معنوی و حقیقی مخالفتی با استاد خود افلاطون ندارد و او در همین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشه^۶ او را نقل کرده و بیان داشته که افلاطون چگونه او را با دلیل و برهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خود را از عشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید^۷.

- ۱ - آبربی: اخلاق نیکوماخس در عربی، مجله مدرسه السنه شرقیه لندن (لندن ۱۹۵۵)، ص ۴. رجوع شود به اورتی شماره ۷۷.
- ۲ - Aristotle: *Ethica Eudemia* 1243 B 15 رجوع شود به اورتی شماره ۷۴.
- ۳ - ابن مسکویه تهذیب الاخلاق، ص ۱۲۲. از شعر حافظ (دیوان حافظ چاپ قزوینی و غنی، ص ۱۴۰) عکس این مطلب استنباط می‌شود:
- سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود
- ۴ - عبدالرحمن بن الدباغ: مشارق انوار الغلوب و منافع اسرار الغیوب (بیروت ۱۹۵۹)، ص ۹۷.
- ۵ - علاء الدین ابوعبدالله مغطای: الواضح المعین فی ذکر من استشهد من المعینین (اشتهاتگارت ۱۹۳۶)، ص ۴۵.
- ۶ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۱. شاید مأخذ داستان فوق با آنچه نه ابوالوفاء مبشر بن فاتک نقل کرده یکی باشد: و عاتب افلاطون بعض الناس عن تخلفه عن طلب العلم. فقال: شغلتنی عن ذلک اللذة. فقال: لو اشتغلت بالعلم ما وجدت لذة (مختار الحكم و معان الکلم، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصر خسرو (دیوان، ص ۹۴) بیاد می‌آورد:
- لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس ناید بچشم لذت جسمی لذیذ

مسأله نکوهش عشق و انتساب آن به حکمای یونان که رازی نیز بدان متایل است در برخی از منابع اسلامی نیز انعکاس یافته است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که درباره عشق و محبت تألیف کرده و در آن نظر حکمای الهی و متکلمان و فلاسفه و منجمان و اطباء و متصوفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی از شاگردان ارسطو او را سؤال کرد ای حکیم ما را از ماهیت عشق و از آنجه که از آن راده می‌شود با خبر گردان. او در پاسخ گفت که عشق طبعی است که در دفا زائیده می‌شود و پرورش می‌یابد و در پایان به اندوه و شب بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید از این جواب برمی‌آید که پرستنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده است^۱. و نیز در فصلی که در نکوهش عشق آورده ارفورس طبیب نقل می‌کند که گفته است عشق در سرزمین یونان بسیار کم است زیرا که بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آلائشها نمی‌آلایند. و از طبیبی دیگر نقل می‌کند که در پاسخ سؤال از عشق گفته است که عشق از تأخیر معرفت برمی‌خیزد و همه عاشقان ضعیف العقل اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان و طبیعیان شده و گوید یونانیان که عشق و محبت در آنان نادر است برای اینست که بیشتر همتشان مصروف به الهیات است ولی طبیعیان در نکوهش عشق نامعذورند زیرا همتشان از عالم طبیعت تجاوز نمی‌کند^۲. بنابراین ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب و فیلسوف بود در این امر متایل به اسلاف خود از اطباء و فلاسفه یونانی شده و معتقد است که باید خود را از آن برکنار داشت تا بتوان فارغ البال به تحقیق علمی و تحصیل معارف پرداخت.

رازی در همین فصل بحث لذت را بمان می‌آورد و می‌گوید کسانی که ورزش علمی نیافته اند تصویری کنند که لذت خالص است و بارنج مشوب نیست در حالیکه چنین نمی‌باشد

۱ - ابوالحسن دیلمی: عطف الالف المؤلف علی اللام المظوف (قاهره ۱۹۶۲) ۱، ص ۲۰.

۲ - مأخذ قبل، ص ۷۲.

بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجه خروج از حالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. او برای تمهید این اصل لذت را چنین تعریف می‌کند که عبارتست از برگشت بحالت اول و طبیعی پس از آنکه بوسیله امری موزی از حالت طبیعی خود خروج حاصل شده باشد همچون مردی که از جانی سر پوشیده سایه ناک به بیابانی در رود و در برابر خورشید تابستانی قرار گیرد تا گرما او را رنج دهد و سپس بجای نخستین خود برگردد او در این مکان لذت می‌برد تا هنگامی که بحالت اول برگردد و با برگشتن بدن بحالت نخستین لذت پایان می‌یابد پس شدت لذت در این مکان بمقدار شدت گرم شدن او و سرعت این مکان در سرد گردانیدن اوست و فیلسوفان طبیعی لذت را بدین گونه تعریف کرده‌اند^۱ زیرا نزد آنان لذت عبارت از رجوع به طبیعت است. او سپس گوید که در مقاله‌ای که بنام «فی مائیه اللذة» نوشته این موضوع را مشروحاً بیان کرده است. دانشمندی که فهرست کتابهای رازی را ذکر کرده اند از کتاب او درباره لذت نام برده‌اند^۲ و نیز رازی را در این باب با ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف و متکلم و شاعر که پیش از سال ۳۲۹ وفات یافته مناظراتی روی داده است که آن را بصورت مقاله‌ای تدوین کرده است و ابوریحان بیرونی از آن بنام «فیما جتری بیئنه و بین الشهد البلخی فی اللذة» نام برده است^۳. متأسفانه از این دو مقاله رازی نشانی در دست نیست ولی ناصر خسرو فیلسوف و شاعر معروف و منتخبی از آن را در کتاب زاد المسافرین منظور رد و نقض آورده است. از مقایسه سخن او در الطب الروحانی با آنچه که در زاد المسافرین آمده چنین استنباط می‌شود که حکیم ناصر باصل مقاله رازی دسترسی داشته است. ناصر خسرو چنین گوید: «قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج گردد و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ۱، ص ۳۶.

۲ - ابوریحان بیرونی: رسالة فی فهرست کتب الرازی، شماره ۶۴، ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء، ص ۴۲۲.

۳ - مأخذ قبل (= بیرونی) شماره ۶۵.

آن طبیعت است و آن بحس یافته نیست^۱ و سپس مثال آنرا چنین توجیه کرده است : « آنگاه پسر زکریا مرا این قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما یلرزد و نه چنان گرم باشد که مراورا اندر عرق آید تا جسد او اندر آن خانه خوکند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجاة آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود و بی طاقت شود آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خستگی مراورا بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم^۲ ».

این اندیشه رازی در آثار افلاطون و جالینوس و دیگر فیلسوفان باستان سابقه دارد افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبنی بر محاوره سقراط و پروتارخس (Protagoras) و فیلبس است چنین آورده است :

پروتارخس : آنها (لذت و الم) چه هستند و چگونه باید آنها را بیابیم .
 سقراط : اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همه انواع آن در نتیجه فساد طبیعت بر می‌خیزد ...
 پروتارخس : آری بارها این مطلب گفته شده است .
 سقراط : و ما نیز توافق نموده‌ایم بر اینکه لذت اعاده حالت طبیعی است ؟
 پروتارخس : راست است^۳ .

جالینوس در کتاب « جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی » چنین نقل می‌کند :
 سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس از آن درباره لذت و الم چنین گفت : اما

۱ - ناصر خسرو : زاد المسافرین (برلن ۱۳۴۱ق) ، ص ۲۳۱ .

۲ - مأخذ قبل ، ص ۲۳۳ .

۳ - Plato : *Philebus* 42 cd -

امر لذت و الم بنا بر این اساس باید اندیشیده شود که هراثری که خارج از مجرای طبیعی بجمستگی و بیگت بار آشکار گردد الم آور و برگشتن بحالت طبیعی بهمان منوال لذت آور است و اما آنچه که بتدریج آشکار گردد نامحسوس است و آنچه که بر ضد آن باشد همان اثر در ضد پدیدار می‌گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذت و المی بدنبال ندارد^۱ . غین این عقیده به خود جالینوس نیز نسبت داده شده است . ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته است که الم عبارتست از خروج بدن از حالت طبیعی در زمانی کم و بمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج شود الم آور نیست و همچنین است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود و لذت عبارتست از رجوع بدن بحالت طبیعی در زمان کم پس اگر بمقدار کم یا بمقدار زیاد ولی در زمان زیاد رجوع کند بنظر چنین آید که الم پدیدار گردد ولی لذتی بدنبال ندارد . عامری در همین باب قول غرغوریوس را نقل می‌کند که گفته است رنج از استحال بسوی خلاف مجرای طبیعی و راحت از استحال بسوی مجرای طبیعی پدید می‌آید^۲ .

در میان مسلمانان گذشته از رازی ، ابن مسکویه نیز همین تعریف را برای لذت و الم کرده آنجا که گفته لذت و الم وقتی برای لذت برنده حاصل می‌شود که پیش از آن المی باو رسیده باشد زیرا لذت عبارتست از راحت یافتن از الم و هر لذت حسی عبارتست از رهایی از درد و رنج^۳ . و برخی هم معتقدند که این رأی که افلاطون در آغاز آن را گفته است درست فهمیده نشده چنانکه ابوالحسن طبری در فصل چهل و نهم از کتاب خود که در لذت و الم آورده تصریح می‌کند باینکه علت اختلاف متأخران در لذت و الم عدم فهم نظر افلاطون بوده است که گفته : الم استحال بلذت و لذت استحال بلم پذیرد هر چند که لذت و الم طرفین حالت اعتدال هستند و کلام افلاطون را تفسیری غامض است که بسیاری

۱ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی ، ص ۱۹ .

۲ - ابوالحسن عاصری : السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية ، ص ۵۰ .

۳ - ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق ، ص ۴۶ .

از کسانی که در آن نظر افکندند بخلط افتادند و از آنچه او گفته بود عدول کردند^۱. و نیز در آنجا که افلاطون لذات معنوی را بر همین پایه نهاده و گفته است: لذت معرفت عبارتست از تمامی نقصان عامری گوید که ممکن است افلاطون این را فقط بر سبیل تمثیل گفته باشد^۲. در کتابهای فلسفی اسلامی در بحث لذت و الم این توجیه افلاطونی نقل و برآزی نسبت داده شده و شاید قدیم ترین مأخذی که این نظر در آن یاد شده کتاب الیاقوت تألیف ابوالحسن ابراهیم بن نوبخت که در نیمه اول قرن چهارم می زیسته باشد او پس از اینکه الم را بادرک منافی و لذت را بادرک ملایم تعریف می کند گوید: «وَلَيْسَ الْخَلَاصُ عَنِ الْأَلَمِ لَذَّةٌ» شارح این کتاب یعنی حسن بن یوسف مطهر معروف بعلامة حلی متوفی ۷۲۶ که از اعظم علمای امامیه است در شرح عبارت فوق چنین گوید: «فَذَهَبَ مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الطَّيِّبُ إِلَى أَنَّ اللَّذَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْخَلَاصِ عَنِ الْأَلَمِ وَأَنَّ الْأَلَمَ هُوَ الْخُرُوجُ عَنِ الْحَالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ»^۳.

در بیشتر مأخذ اسلامی آمده که رازی نظر خود را درباره لذت و الم از «فورون لذتی» اخذ کرده است البته این امر چنانکه پول کراوس اظهار داشته در نتیجه خلطو اشتباه ابن القفطی پیش آمده است بعلمت اینکه ابونصر فارابی در کتاب «ماینسبغی أن یُقدَّم قَبْلَ تَعَلُّمِ فِلَسَفَةِ أَرِسْطُو» در آنجا که نامهای محله های فلسفی را بنابر تناسب آنها به شخص و شهر و اندیشه و عمل و هدف تقسیم می کند و نام می برد می گوید فرقه ای که نامشان مبتنی بر آرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلیم فلسفه می پندارند فرقه منسوب به افیغورس (= اپیکور) و یارانش است که «فرقه لذت» خوانده می شوند زیرا معتقدند که غایت و مقصود فلسفه لذت است که بدنبال معرفت آن پدید می آید، و فرقه ای که نامشان مبتنی بر آراء و اندیشه هائی است که اصحاب آن فرقه در فلسفه

۱- ابوالحسن طبری: المعالجات البقراطية، ص ۱۰۴.

۲- ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۵۰.

۳- حسن بن یوسف بن مطهر: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (تهران ۱۳۳۸ ش)، ص ۱۱۰.

بدان معتقدند فرقه منسوب به فورون و اصحاب او است که «مانعه» نامیده می شوند زیرا مردم را از علم منع می کنند. ابن القفطی تقسیم فوق را بنقل از حنین بن احنق و فارابی: در ذیل شرح حال افلاطون آورده و آنجا که باید نام فورون بیاید سفید گذاشته شده و آنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده و همین امر موجب شده که وقتی که به بیان حال فورون می پردازد عین عبارت مشوش آنجا را درباره فورون بیاورد و فرقه او را «اصحاب اللذّة» بخواند^۴. و ابن العبري هم عیناً این مطلب را در کتاب خود نقل و محمد بن زکریای رازی را - ارمیان متأخران - از یاری گران مذهب فورون خوانده است^۵. در حالیکه رازی در این امر تابع افلاطون و جالینوس بوده است.

او در فصل ششم درباره «عُجْب» بحث می کند و علت این عارضه را در این می داند که آدمی خود را افزون از آنچه هست تصور می کند. درمان این درد را رازی به فصل چهارم یعنی «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» ارجاع می دهد و می گوید بهتر آنست که انسان سنجش خوبیها و بدیهای خود را بدیگری واگذار کند. بنابراین رازی در این باب نیز همان طریقه جالینوس را برگزیده است. ابوالوفاء مبشر بن فاتک از جالینوس نقل می کند که گفته است «عُجْب عبارت از این است که آدمی خود را آنچنان که دوست دارد تصور کند در حالیکه چنان نیست^۶. رازی می گوید نه تنها آدمی نباید خود را افزون از آنچه که هست بداند بلکه نباید هم خود را کمتر از آنچه هست تصور کند بلکه باید آشنا و عارف بنفس خود باشد و خود را در همان پایه که واقعاً هست بداند. جالینوس نیز برای رفع عُجْب و اصلاح

۱- ابونصر فارابی: مبادئ الفلسفة القديمة (قاهره ۱۹۱۰)، ص ۴. این کتاب شامل دور ساله است و رساله دیگر بنام «عیون المسائل فی المنطق ومبادئ الفلسفة» می باشد.

۲- ابن قفطی: تاریخ الحكماء (لیپزیک ۱۹۰۳)، ص ۲۶.

۳- مأخذ قبل، ص ۲۶۰.

۴- ابن العبري: تاریخ مختصر الدول (بیروت ۱۹۵۸)، ص ۴۶. برای اطلاع بیشتر از «فورون»

رجوع شود به دائرة المعارف اخلاق و دین Encyclopedia of Religion and Ethics

(New York 1955) ذیل کلمه: Pyrrhonism

۵- ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحكم، ص ۲۹۰.

اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خودشناسی «حکمت عظمی» است.^۱ و نیز در جایی دیگر گوید من در جوانی عبارت معروف «خود را بشناس» را به اهمیت تلقی می‌کردم تا اینکه در سالهای بعد به بردم که خردمندترین مردانی توانند خود را چنانکه هستند بشناسند.^۲ در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۳ و همچنین «رحم الله امرء عرف قدره»^۴ موبد این مطالب است.

فصل هفتم را درباره «حسد» قرار داده و آن را نتیجه بخل و شره می‌داند و می‌گوید فرق میان شریر و خیر اینست که اولی از مضار دیگران لذت و از سود آنان رنج می‌برد و دومی بالعکس. او معتقد است که این عارضه از آنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هوئی را دنبال کند و درمان آن باین است که با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت است سرکوب سازد. جالینوس نیز همین منوال حسد را از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کمی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناک گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است.^۵ نکوهش این رذیله در قرآن نیز دیده می‌شود و در ادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی درمان شده است:

كُلُّ الْعَدَاوَةِ قَدْ تُرْجَى إِفَاقَتُهَا
لَا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ
بمیر تا برهی ای حسود کاین رنج نیست
که از مشقت آن جز بمرگ نتوان رست^۶

۱- مأخذ قبل

۲- Galen on the Passions and errors of the soul p. 29

۳- شرح نهج البلاغه، ج ۴ ص ۴۷ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص ۱۶۷).
ناصر خسرو (دیوان ص ۴۱۴) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی مر خالق خویش را کجا دانی

۴- ظاهراً از کلمات حضرت علی (ع) است در نهج البلاغه.

۵- Galen on the Passions and errors of the soul, p. 53

۶- این بیت را گمان می‌کنم در التمثیل والمحاضرة ثعلبی دیده‌ام ولی متأسفانه دسترسی بآن کتاب ندارم.

۷- سعدی: گلستان، ص ۲۰.

او در فصل هشتم که درباره غضب و خشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا بوسیله آن از مودی انتقام گیرد و این عارضه هرگاه از حد خود تجاوز کند بطوریکه خرد در برابر آن ناپدید گردد بسا که زبان آن بر خشم گیرنده سخت تر و بیشتر است از آنکه مورد خشم واقع شده است. او سپس از جالینوس نقل می‌کند که گفته است مادرش هرگاه باز کردن قفلی بر او دشواری نمود از شدت خشم بر قفل می‌جست و آن را بدنندانی گرفت.^۱ محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس درباره مردی آورده و با آنچه که در جای دیگر درباره مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر بر طبق مراد او حاصل نمی‌گشت او را می‌دیدم دشنام گویان و دیوانه وار کف بر دهان همچون گراز و وحشی کلید را بدنندان می‌گرفت و در را بالگد می‌کوبید.^۲ و درباره مادرش می‌گوید که او در هر حال چنان آماده خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت.^۳ رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه در حال خشم فکر و رویت خود را از دست می‌دهد و میان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

فصل نهم درباره دروغ و دور افکندن آن است رازی دروغ را از عوارض پست می‌داند که در نتیجه غلبه هوئی پیدای شود و جز پشیمانی و اندوه و درد نمره ای برای دارنده اش ندارد. او فقط یک نوع دروغ را تجویز کرده است و آن را نکوهیده نمی‌داند و آن در موردی است که بوسیله آن جان کسی از مرگ رهایی یابد. او برای تمهید این نظر مثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی وزیر خود را که با دروغ جان بیگانه‌ای را از مرگ رهایی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگر را که با گفته راست خود موجب مرگ آن بیگانه می‌شد نکوهش نمود. و عبارت معروف سعدی

۱- رازی: الطب الروحانی، (مسائل فلسفیه)، ص ۵۰.

۲- Galen on the Passions and errors of the Soul, p. 38

۳- Ibid. (مأخذ قبل =) p. 57

در این مورد: «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه انگیز»^۱ حکم ضرب المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده است.

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب درباره صفات و اعمال زیر آورده شده: بخل، فکر و نگرانی زائد و زیان آور، اندوه، حرص، انهماک درمی خواری، مقاربت افراط آمیز، ولع و عبث.

رازی برخی از صفات فوق را از جمله صفات رذیله بشمار آورده و در برخی دیگر حالت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر را سفارش کرده چه آنکه او چنانکه خواهیم دید افراط و تقصیر در بعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می داد. او مطابق روش معمول خود حوزه عقل و هوی را در صفات و اعمال فوق مشخص ساخته و حکم و ضمیمه هر یک از نفوس سه گانه را در ایجاد حالت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر بیان کرده است. نظر رازی درباره تحلیل این صفات و بیان قوی شدن آنها در آدمی و چگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه است بآنچه که افلاطون و جالینوس در آثار خود بیان کرده اند مثلاً درباره دوری از غم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را در کتاب خود آورده و پند پدر خود را که باو گفته بآنچه که از دست دادی غمگین مباش^۲ آویزه گوش هوش ساخته است و افلاطون درباره شرب خمر قائل به اعتدال شده و گوید اگر نوشیدن آن مطابق ناموس و قانون باشد فوایدی را در بر دارد ولی اگر در غیر آن جهت باشد زیان بخش است^۳.

او فصل هفدهم را در باب کسب مال و اندوختن و هزینه کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد^۴. این نظر او مورد توجه عامری قرار گرفته و در کتاب خود که فقط یکبار از رازی یاد کرده این نظر او را آورده است عامری گوید: محمد بن زکریا گفته است توانگری در صناعت است و صانع

۱- سعدی: گلستان، ۱۷.

۲- Galen on the Passions and errors of the soul, p. 60.

۳- ابن نصر فارابی: تلخیص نوایس افلاطون، ص ۱۰.

۴- رازی: الطب الروحانی (مسائل فلسفیه)، ص ۸۴.

باید باندازه هزینه و ذخیره روز تنگدستی کسب کند^۱.

رازی معتقد است که آدمی باید در این باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر در این امر موجب پستی و خواری می شود و افراط در آن باعث رنج و تعب دائمی می گردد. و در مورد اندوختن مال نیز این اصل را لازم الاجرا می داند و می گوید تقصیر در این امر موجب می گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که دریابانی بی آب و علف زاد و توشه خود را از دست داده باشد و افراط در آن موجب دوام رنج و تعب می شود.

چنانکه پیش از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه گانه افلاطونی نیز اشاره به تقصیر و افراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی و طب روحانی باید این قوی را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر و افراط باز دارد. مسأله رعایت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر نیز مورد نظر فلاسفه باستان بوده و دانشمندان اسلامی هم به تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده اند در اینجا بنحو اختصار آنچه در این باره گفته اند نقل می کنیم.

افلاطون می گوید اخلاق را توابع و مشابیهائی است که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحله افراط آن که عجز است نکوهیده است، همچنین خویشتن داری که ستوده است مرحله افراط آن که ترس است ناستوده است^۲.

ارسطوی گوید افعال ستوده بوسیله افراط تباه می گردد مانند حرکات بدن و خوردن طعام و نوشیدن شراب در هنگام کمی و بسیاری. زیرا قلت و کثرت صورت صحت و تندرستی را تباه می سازد ولی اعتدال و میانه جوئی موجب حفظ صحت و دوام آن می شود

۱- ابوالحسن عسری: السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۹۲.

۲- ابن نصر فارابی: تلخیص نوایس افلاطون (لندن) ۱۹۵۲، ص ۱۰. متن عربی این کتاب

بترجمه لاتین بوسیله گابریلی F. Gabrieli در مجموعه (Plato Arabus III) تحت عنوان

زیر چاپ شده است: Alfarabus Compendium Legum Platonius

همچنین است حال فضائل که باکی و بسیاری فاسدی گردد مانند ترس و بی باکی. آنکس که حالت ترس و بد دلی بدو دست می دهد و در مهالک و معارک فرار را برقرار برمیگزیند جان و بد دل خوانده می شود و از حالت شجاع و پر دل بدور است، و آنکه هاجم و حمله و راست و از چیزی نمی ترسد و بدون رویت خود را در مهالک می افکند منهوتر و بی باک است، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و هیچ یک از دو طرف مزبور نگراید^۱. و نیز هو گوید رذائل بوسیله زیادت و نقصان پدید می آید و حالت میانین است که ستوده و محمود است^۲.

جالینوس نیز می گوید همچنانکه اعتدال اعضا در آدمی موجب جمال بدن می گردد اعتدال نفوس موجب جمال نفس می شود خیر و شر برای نفس همچون صحت و بیماری برای بدن است و همچنانکه قبح و زشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است و قبح نفس جور است زیرا جور عبارت از قبح نفوس سه گانه است^۳. و هوو نیز در جای دیگر همان تعبیری را که در عربی بصورت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا»^۴ در آمده یاد کرده است که در ترجمه انگلیسی آن چنین آمده «Moderation is the best»^۵ یعنی میانه جوئی بهترین چیز است.

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس بر حسب افراط و تقصیر و اعتدال نفوس و قوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می شود از جمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که در میان دو طرف افراط و نقص که هردو شر است قرار گیرد و همچنین فضائل عبارتست از آن هیأت و ملکات نفسانی که در میان دو هیأت ازید و انقص که هردو

۱- ابوالوفاء بشار بن فانك: مختار الحكم ومساجن الكلم، ص ۲۱۱.

۲- ابوالحسن عسری: السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية، ص ۷۴. و نیز رجوع شود به: Aristotle: *Ethica Nicomachae* 1107 A

۳- جالینوس مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۴۴.

۴- غزالی: احیاء علوم الدین (قاهره مطبعة الاستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

۵- Galen on the Passions and errors of the Suol, p. 39

از رذائل بشاری آیند واقع شود^۱. یعقوب بن اخطی کندی می گوید اعتدال از عدل مشتق شده^۲. و این تعبیر نیز سابقه دار است زیرا افلاطون هم از حالت تسلط آدمی بر رذائل تعبیر بعدل و از چیرگی آنها بر آدمی تعبیر بخور کرده است^۳ و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی و قبح نفوس سه گانه تعبیر به جور کرد.

ابن مسکویه در رساله ای که بابو حییان توحیدی نوشته و در آن بتقسیم انواع واقسام عدل از طبیعی و وضعی و الهی و اختیاری انسان پرداخته می گوید: اما عدل اختیاری موجود در انسان که بوسیله آن آدمی ستوده است عبارتست از هماهنگی نیروهای نفسانی و بنحوی که یکی بر دیگری غلبه نکند و ستم نورزد و این عدل از برای نفس همچون صحت است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیله مزاج معتدل پدید آید و هیچ یک بر دیگری چیرگی نمی ورزد. بهمان اندازه که نفس بر بدن برتری و فضیلت دارد صحت آن نیز بر صحت بدن برتر و مقدم تر است^۴.

حکیم ناصر خسرو نیز که در دوجا از دیوان خود اعتدال طبیعت را که ابن مسکویه از آن تعبیر به عدل طبیعی کرده است بیان نموده و آن را همراه با کلمه «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده است^۵.

۱- ابونصر فارابی: فصول المدنی (کمبریج ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.

۲- الکندی: فی حدود الاشياء ورسوبها (رسائل الکندی الفلسفية)، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳- جالینوس: جوامع کتاب طیمائوس فی العلم الطبيعي، ص ۱۰.

۴- ابن مسکویه: رسالة فی ماهية العدل (لیدن ۱۹۶۴)، ص ۱۹. این کتاب با مقدمه و ترجمه انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

۵- مقصود دو مورد زیر است که در صفحه ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده است:

آنچه ایزد کرد خواهد باتو آنجا روز عدل	باجهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
دشت دیباوش گردد زاعتدال روزگار	زان همی بر عدل ایزد وعده دیبا کند

عدل است اصل خیر که نوشروان	اندر جهان بعدل مسمی شد
بنگر کز اعتدال چو سر برزد	با خورچه چند چیز مهیا شد

بی‌مناسبت نیست یاد آورده شود که تأکید به نگهداشت حالت اعتدال و برکناری از افراط و تفصیر در احادیث اسلامی و مباحث کلام نیز انعکاس یافته است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال و میانه روی در دین است: «دِينُ اللَّهِ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَالتَّقْصِيرِ»^۱ و همچنین روایتی که از امام صادق (ع) سؤال شده که حق تشبیه است یا تعطیل پاسخ داده اند: «مَشْرُطَةٌ بَيْنَ الْمَشْرُطَتَيْنِ»^۲ و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که فرموده اند: «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»^۳.

بنا بر این بطور اجمال سابقه مسأله اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید و توجه مسأله فوق در طب روحانی رازی بسیار جالب توجه است.

فصل هجدهم درباره طلب مراتب و درجات دنیوی است رازی این فصل را مبتنی بر آنچه که پیش از این درباره عقل و هوای لذت و حسد گفته است می‌کند او می‌گوید که ما باید بادیده عقل عاری از شائبه هوای به تنقل حالات و مراتب بنگریم و به بینیم که آیا آن مرحله بالاتر بکوشش و جهدی که در راه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه.

۱- ابن قتیبه دینوری: عیون الاخبار (دارالکتب المصرية)، ج ۱ ص ۳۲۷. تعبیر فوق در این بیت عربی که محمد بن عبدالملک الهمدانی در کتاب تکملة تاریخ الطبری (بیروت ۱۹۹۱) نقل کرده آمده است:

يقول لي الواشون: كيف تحبها؟ فقلت لهم بين المقصر والغالي
۲- ناصر خسرو: جامع الحكمين (تهران ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. در دیوان او (ص ۳۰) نیز چنین آمده است:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست هلاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چوسیم
۳- محمد باقر مجلسی: بحار الانوار (تهران ۱۳۴۳ ق) ج ۲ باب اول، ابوالعلاء معری (لزم مالایزم، قاهره ۱۳۴۱ ق، ج ۲ ص ۳۶۸) گوید:

لاتعش مجبراً ولا قدراً واجتهد فی توسط بین بینا
ناصر خسرو نیز (دیوان ص ۴۱) گوید:
بیان قدر و جبر ره راست بجوی که سوی اهل خرد جبر و قدر در دو عنایت

او معتقد است که هوای در این مورد آدمی را وادار به رنجی می‌کند که چند برابر لذتی است که محتملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذت دست یافت پس از کمی آن لذت محو می‌گردد و بار گشت بخالت اوئی و عادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان مرتبه بالاتر می‌شود و همچنین لذت پایداری نمی‌ماند و نفس هیچ‌یک از مراتب ارضاء و اقناع نمی‌گردد. جالینوس این مسأله را در مواضع مختلف از آثار خود بیان کرده است او نیز تصریح می‌کند که آدمی بحرله‌ای قانع نیست اگر مرحله‌ای را بدست آورد خواهان مرحله بالاتر است و همیشه مرتبه بالاتر نصب عین اوست و نظرش بر مرتبه پائین معطوف نیست^۱. و در این مورد بیت سعدی بیاد آورده می‌شود:

ماکت اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر^۲

همو گوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می‌گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد^۳. گفته ابو ذویب هذلی نیز همین معنی ناظر است:

النفس راغبة اذا رغبته واذا ترد الى قليل تنقع^۴

جالینوس حسیریاست و جاه را در آدمی نتیجه میل نفس غضبی می‌داند و معتقد است که این میل آدمی را از مرحله انسانیت بسوی بهیمیت می‌کشانند^۵.

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «فی السیرة الفاضلة» آورده و گفته است که سیرت فاضله سیرتی است که افاضل فیلسوفان بآن رفتار کرده و بر آن گذشته‌اند. او سیرت فاضله را عبارت از عدل و بزرگواری با مردم و استشعار عفت و رحمت و خیرخواهی

۱ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 62

۲ - سعدی: گلستان، ۲۱.

۳ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 41

۴ - ابن قتیبه دینوری: الشعر والشعراء (بیروت ۱۹۹۴)، ج ۱ ص ۱۲.

۵ - جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۰.

برای همه و کوشش در تأمین سود برای همه می‌داند^۱. و در جای دیگر نیز اشاره کرده است که این گروه متفلسفانند که در مخالفت هوای نفس و خوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش را مبذول داشته‌اند^۲. و در کتاب «السيرة الفلسفية» نیز شرح مبسوطی درباره سیرتی که فیلسوف باید بآن متصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده است. هرچند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود و دفاع از آن بوده است. بحث درباره سیرت عادلانه و فاضله که فیلسوف باید زندگی خود را با آن تطبیق دهد در سایر کتابهای فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی در کتاب «تحصيل السعادة»^۳ و حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة»^۴ فیلسوف واقعی را معرفی و وظیفه او را تعیین می‌کنند^۵. این والا قرار دادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او بر اینکه بر سیرت مرضیه براسناد کند مبنی بر این است که در تعریف فلسفه گفته‌اند که عبارتست از تشبیه بخداوند بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی^۶. و رازی در کتاب السيرة الفلسفية عین این تعریف را آورده است^۷.

فیلسوفان سقراط را نمونه کامل فیلسوف می‌دانند که باید سیرت و روش او اسوت دیگران قرار گیرد و رازی هم در سیرت فلسفی کوشیده است تا نشان دهد که از روش فیلسوف بزرگ سقراط عدول نکرده و بحق سزاوار نام فیلسوف هست. باید در نظر داشت که شهادت سقراط و زهد و ورع او موجب شده است که سیرت او بمنزله سیرت عادلانه

۱ - رازی: الطب الروحاني (رسائل فلسفية)، ص ۹۱.

۲ - مأخذ قبل، ص ۲۶.

۳ - ابونصر فارابی: تحصيل السعادة (رسائل الفارابی حیدرآباد ۱۳۴۵ ق)، ص ۴۵.

۴ - المجریطی: الرسالة الجامعة (دشوق ۱۳۶۸ ق) ص ۱۰۰.

۵ - درباره آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته شده رجوع شود به مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه بر رساله «مختصر فی ذکر الحكماء اليونانيين والعلميين» فرهنگ ایران زمین، ج ۷ (تهران ۱۳۳۸) ص ۲۸۲.

۶ - میر سید شریف جرجانی: التعريفات، ص ۱۴۷.

۷ - رازی: السيرة الفلسفية، ص ۱۰۰.

و سنت فاضله که یک فیلسوف باید بر آن رفتار نماید بشمار آید. افلاطون در کتاب «احتجاج سقراط بر اهل آن» از اینکه سقراط بر سیرت فاضله و مبنای فلسفه ایستادگی کرده و مرگ را بر زندگی همراه با سیرت قبیحه ترجیح داده او را ستوده است^۱. جالینوس نیز سقراط را نمونه کامل از کسانی که لذات دنیوی را بمنظور افعال نفس ناطقه خوار داشته‌اند قرار داده و او را بدین ستایش کرده است^۲. سیرت سقراط در میان مسلمانان نیز شهرت یافت و فلاسفه اسلامی هم بدان تأسی جستند.

یعقوب بن اسحاق الکندی سه کتاب یکی در فضیلت سقراط و دیگری در الفاظ سقراط و سدیگر در مرگ سقراط نوشته است^۳. ابوالوفاء مبشر بن فاتک هنگامی که سخن از سقراط آغاز می‌کند و بای درباره نقل سخنان حکیمانه او می‌گشاید می‌گوید «اخبار سقراطیس الزاهد» کلمه زاهد در عنوان فصل صفت از برای سقراط قرار داده شده^۴. و مبالغه در زهد سقراط چنان بوده است که صفت خم نشینی یعنی کناره گیری از دنیا و بسنده کردن بماندن در خمی باو نسبت داده شده است. ابن القفطی سخن خود را درباره سقراط چنین آغاز می‌کند: «ويعرف سقراط الحب لأنه سکن حباً وهو الدن مدة عمره و لم ينزل بيتاً»^۵. ابوالحسن ششتري نیز در یکی از قصائد خود اشاره باین امر کرده است:

۱ - ابونصر فارابی: فلسفة افلاطون واجزائها، ص ۱۹.

۲ - جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۶.

۳ - الالب و تشرید یوسف مکارثی الیسوعی: التصانيف المنسوبة الى فیلسوف العرب، ص ۳۲.

۴ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحكم ومعان الکلم، ص ۸۲.

۵ - ابن قفطی: تاریخ الحكماء، ص ۱۹۷. مبشر بن فاتک نقل می‌کند که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ وقت ترا اندوهناک نمی‌باییم. سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان آن مرا غمناک سازد. یکی از سقراطیان که در آنجا حاضر بود گفت: اگر خم بشکنند چه؟ - و سقراط در آن زمان در میان خمی جای گزیده بود - گفت: اگر خم بشکنند مکان که نمی‌شکند (مختار الحكم ومعان الکلم، ص ۱۲۱) این خم نشینی به دیوجانس حکیم کلبی Diogenes the Cynic نسبت داده شده است (مختار الحكم، ص ۸۳) و حافظ (دیوان ص ۱۷۸) آن را با افلاطون نسبت داده است: جز افلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

وَتَيَّمَّ الْبَابَ الْهَرَامَ سِرِّ كَلْتِهِمْ وَحَسْبُكَ مِنْ سِقْرَاطِ اسْكَنْتَهُ الدَّائِي
و رازی نیز آنجا که درباره بی‌اهمیتی بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و
گرایی بودن نفس و پایدار بودن آن سخن می‌راند چنین گوید: «فهذه جملة من رأي فلاطون ومن
قبله سقراط المتخلى المتأله»^۱ و کلمه «متخلى» را ابن‌القفطی با توضیح بیشتری درباره
سقراط بکار برده است: «المتخلى عن تنزهاات هذا العالم الفانى»^۲.

از مطالب فوق بدست آمده که همچنانکه افلاطون و جالینوس از جهت فلسفه نظری
مورد توجه رازی بوده اند سقراط از جهت فلسفه عملی مورد نظر او بوده است و او در
هر دو کتاب خود یعنی طب روحانی و سیرت فلسفی از او با احترام و تقدیس یاد می‌کند
و تعریفی را که رازی از فلسفه می‌کند یعنی تشبیه بخداوند در آثار افلاطون بسقراط نسبت
داده شده است.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبنی بر محاوره میان سقراط و ثئودورس
(Theodorus) و تیثئوس است بتقل از سقراط چنین گوید: ما باید هر چه زودتر از زمین
بآسمان پرواز کنیم و این پرواز عبارتست از تشبیه بخدا تا آنجا که امکان دارد. جالینوس نیز
گوید خردمند کسی است که تشبیه بخدا حاصل نماید.^۳

۱ - ابوالحسن ششتی: دیوان (اسکندریه، ۱۶۹۰)، ص ۷۴، لوی ماسینیون بیت فوق را در
ضمن ابیاتی دیگر از این قصیده در دیوان حلاج آورده است:

Lowis Massingnon: «Le Divân D'al-Hallâj», *Journal Asiatique* (Janvier.
Mars, 1921), p. 137

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۱.

۳ - ابن قفطی: تاریخ الحکما، ص ۱۹۷.

۴ - Plato: *Theaetetus*, 176 B.

۵ - Galen on the Passions and errors of the Soul, p. 34.

شرف‌الزبان طاهر مروزی در کتاب طبایع الحيوان آنجا که در صفت چنین بحث می‌کند گوید:
آنان به تمائیل تعبد و تقرب می‌جویند زیرا مانی آنان را بدان فرمان داده و بگفتار فلاسفه
که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن تقبل (ط. تقرب) بخداست بر حسب توانائی آدمی
آنان را بفریفته است. رجوع شود به:

Marvazi: *China, The Turks and India* (Cambridge 1942) p. 4

رازی فصل آخر کتاب را درباره ترس از مرگ قرار داده او معتقد است که آدمی
اگر بپذیرد این حقیقت را که پس از مرگ حالتی بهتر و نیکوتر از حالت پیش از مرگ دارد
ترس او از مرگ مرتفع می‌شود. او سپس گوید آنکس که معتقد است که نفس پس از
نابودی بدن نابود می‌شود یقین دارد که پس از مرگ اذیت و آزاری باو نمی‌رسد زیرا اذیت
و رنج مشروط بحس و حش خاص زندگان است. پس حالتی که او را اذیت و آزاری
نیست (= پس از مرگ) بهتر و نیکوتر است از حالتی که دچار رنج و آزار (= پیش از مرگ) است.
اما آنکس که معتقد است که پس از مرگ عاقبتی در انتظار اوست او نیز نباید بترسد زیرا
اگر اهل خیر و فضیلت است و در گزارد واجبات شریعت کوتاهی نمی‌کند یقین دارد که
بآسایش جاوید و نعم دائم خواهد رسید و اگر در صحت شریعت و روز باز پسین شک دارد
باید بدون کوتاهی و سستی کوشش خود را بر بحث و نظر در آن مبذول دارد تا بحق و صواب
دست یابد و اگر دست نیابد و حال آنکه چنین نیست. خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است
زیرا او بندگان خود را از آنچه که در خور طاقت و وسعتشان نبوده باز خواست نمی‌کند.
افلاطون در آثار خود بارها اشاره بر مرگ کرده و او می‌گوید که ترس از مرگ نشانه بی‌خردی است
و از آنجا که این مرگ که مردم آن را بزرگترین شر می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد و در جای
دیگر گوید که از آنجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد^۱. مسأله درد جسمانی مرگ نیز
بوسیله دانشمندان مطرح شده و آن را نقی کرده‌اند از جمله ابن‌حزم در یکی از رسائل خود
که آن را بنام «فی أَلَمِ المَوْت» نامیده می‌گوید که متقدمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند
بر این که آیا مرگ درد آور است یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً درد آور نیست بدو
دلیل یکی حسی و دیگری عقلی که آن نیز بحس باز گشت می‌کند. اما دلیل حسی آنکه
آنکس که مشرف بر مرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و بهمین جهت است
که کلمه «راحة الموت» ورد زبانها شده است و دلیل عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شی^۲

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۶-۹۲.

۲ - Plato: *Apology*, 29 A - 2

Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V - 2

Glossary of Terms and Expressions

مألوم در حین وقوع پدید نمی آید بلکه در لحظه پس از وقوع پیدا می شود و نفس پس از مرگ باقی نیست تا درد بدن را حس کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می شود^۱. رازی در این بحث اشاره به دو نوع مرگ که از افلاطون نقل شده و در آثار صوفیه بسیار دیده می شود نکرده است افلاطون معتقد بود که مرگ دومرگ است ارادی و طبیعی هر کس بامرگ ارادی نفس خود را ببرد مرگ طبیعی رای او حیات است^۲. نه تنها در این مورد بلکه در هیچ مورد توجهات صوفیانه در رازی دیده نمی شود زیرا او پای از حد فلسفه بیرون نهاده است. حمیدالدین کرمانی به عقیده رازی درباره اینکه خداوند بنده را که کوشش کرده ولی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی کند ایراد گرفته و گوید چنین شخصی بمنزلت جاویدان و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می باشد^۳. در میان مسلمانان کسان دیگری هم هستند که با رازی هم عقیده اند از جمله ابن رشد اندلسی که می گوید اختلاف در مسائل فلسفی نمی باید موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هر یک از طرفین اگر مصیب اند مأجورند و اگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادله و براهین خود را بر تصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطرابی است نه اختیاری^۴.

بحث کافی در فصول بیست گانه کتاب طب روحانی در این مقاله نمی گنجید ناچار در هر موردی گفتار رازی باختصار نقل شد و در شرح و توضیح گفتار او نیز رعایت ایجاز مرعی گردید.

آ	
Opinions and doctrines	الآراء والمذاهب ۵/۹۲
Instruments and Implements	الآلات والادوات ۱/۲۹
الف	
Passion indulgement	اتباع الهوى ۸/۲۴
Firm	الاحتیال ۱۰/۹۵
Kindness	الإحسان ۹/۵۰
Asphyxia	الاختناق ۱۳/۷۲
Mean and worthless	اخصاء أدنیاء ۱۱/۴۷
Soul's Character	اخلاق النفس ۱/۲۰
Evil Characteristics and habits	الأخلاق والصفات الذميمة ۳/۲۵
Perception	ادراك ۱/۸۶
Habitual drunkenness	ادمان السكر ۱۱/۷۲
Disease of the soul	ادواء النفس ۹/۴۸
Stupid minds	الأذهان البلیدة ۱۷/۴۲
Subtle brains	الأذهان اللطيفة ۷/۴۲
Mutual helpfulness	الارتفاق ۱۳/۸۰
Shyness	استحياء ۸/۳۴
Vilification	استرذال ۲/۷۰

۱ - ابن حزم : رسالة فی الم الموت وابطاله (رسائل ابن حزم الاندلسی) ، ص ۱۰۰ .

۲ - ابو حیان توحیدی : رسالة الحیاء (ثلاث رسائل لابی حیان التوحیدی ، دمشق ۱۹۰۱) ، ص ۶۶ .

۳ - حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذمیه (باورقی رسائل فلسفیه) ، ص ۹۶ .

۴ - ابن رشد : فصل المقال وتقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتعمال ، ص ۲۲ .

Fundamentals	الأصول ٨/٢٠
Philosophic principles	أصول الفلسفة ٦/٧١
Necessary	الاضطرارية ١٥/٤٣
Get rid of pain that hurts	أطراح الألم المؤذى ٢/٢٢
Get rid of certain vices	أطراح بعض الرذائل ٩/٢١
Casting away Mendacity	أطراح الكذب ١١/٥٦
Free of appetite	إطلاق الشهوات ٧/٢٢
Divulging of the secrets	إظهار السر ١٧/٧٢
Medium in regard to acquisition	الاعتدال فى الاقتناء ١١/٨٣
Principle parts of body	الأعضاء الرئيسية ١٦/٧٢
Rejoice (Happiness)	إغتباط ٤/٨٨، ١٦/٣٠
Drive	الإغتهاء ١٠/٢٨
Dismay	إغتمام ٣/٩٥، ٦/٤٩، ١١/٤٤
Excess	إفراط ١٧/٨١، ١٢/٦٣، ١٧/٢٩
Sensual acts	الأفعال الحسية ١١/١٨
Intellectual acts	الأفعال العقلية ١٠/٨٥، ١٠/١٨
Monstrous things	الأفعال القبيحة ١/٥٦
Acquire and store away	الإقتناء والإدخار ٢/٨٣
Acquiring	الإقتناء والإقتباس ٩/٤٧
Persuasion through arguments and proofs	الإقناع بالحجج والبراهين ٣/٢٩

Revulsion	استسماج ١/٧٧
Arrogance	الاستطالة ٢/٣٦
Supremacy and domination	الاستعلاء والغلبة ١٠/٢٩
Disapprobation, Disgracefulness	استقباح ١٧/٧٦، ١٣/٢٣
Abject	الاستكانة ١/٣٦
Woifishness	استكلاباً ٥/٧٢
Pleasure of tasting the food	استلذاذ طعم المتطعم ٨/٧٠
Enjoyment	الاستمتاع ٤/٨٨
Long enjoyment	الاستمتاع الطويل ١٠/٦٦
Repelling Addiction to Sexual Intercourse	الاستمتاع بالجماع ٧/١٧
Imprisonment and bondage and the manifold cares and sorrows	الأسر والرق والهوم والأحزان ٨/٨٥
Origin	الاستقس التالى للمبدأ ١٢/٢١
Regret	الأسف ١٢/٥٠
Pleasurable and delicious things	الأشياء اللذيذة الشهية ٩/٥١
Gratification of the appetites	إصابة الشهوات ٢/٢٥
Carnal pleasure and lust	إصابة اللذات والشهوات ٦/٢٥
Realization of desire	إصابة المطلوب ١٢/٣٨
Gross natures	أصحاب الطباع الغليظة ١٧/٤٢
Conventional	الاصطلاحية ١٧/٤٣
Reformation of character	إصلاح الأخلاق ١١/٢٧

Miser	البخيل ٧/٤٨
Proofs	البراهين ٣/٢٩
Perspicacity	بصيرة ٨/٥١
Hate	بُغض ١٣/٤٦
Desire	البغية ٣/١٨
Eloquence	البلاغة ٦/٤٣
Infinite	بلانهاية ٩/٩٦
Townsmen	البلدى ٤/٥٠
Stupidity	البله ١٣/٤٥
Bane of familiarity	بليّة الالف ١/٤١
	ت
Sense of pain	التألم ٩/٦٦
Mutual envy	التحاسد ١/٥٠
Distress	التحرّق ١٤/٦٦
Imagination	تخيّل ١١/٢٨، ١٢/١٨
Succession	تداول ٢/٣١
Mindful and alert	التذكّر والتيقظ ٤/٧٩
Mean	التذلل والخضوع ١/٣٦
Domination	الثُّرُوس ١٤/٥٦
Condemnation and contempt	التسفيه والتّزديل ٤/٥٢
Passionate desire	التشوّق ١٢/٢٩

Earning	الاكتساب ٥/٨٢، ٩/١٧
Acquisition of certain virtues	اكتساب بعض الفضائل ٩/٢١
Thwarting of enjoyment	الالتذاذ بالمشتهى ٩/٧٦
Sorrowful music and singing	الألحان والغناء ٨/٣٦
Suffering and pain	الألم والأذى ١/٦٢، ٣/٣٩
Pain and mischief	الألم والمضرة ٣/٧٠
Mortification	الإماتة ١/٢٧
Ailments	الامراض الرديئة ٦/٧٠
General and universal fact	الأمر العام الكلّي
Obscure, remote affairs matters	الأمر الغامضة البعيدة ١٢/٤٢
Nabateans	الأنباط ١٤/٤٢
Cheerfulness	انبساط ٩/٧٤
Disdain	الأنف ١/٧٨
Expending	الإنفاق ٩/١٧
Habitual drunkenness	الانهماك فى الشّراب ٦/١٧
Individual identity	إنيّة ٥/٢٤
Bloody clots	الأورام الدّموية ١٥/٧٢
Brief and concise	الايجاز والاختصار ١٤/٣٢
	ب
Search and consider	البحث والنّظر ٣/٩٦
Miserliness	البخل ٥/٥٩، ٢/١٧

Contradicted	التَّهافت ١٠/٤٤
Abhorrence	التَّهجين ١/٣٥
Recklessness	التَّهَوّر ٩/٧٤

ج

Flesh	الجسد ٧/٤٤
Dissoluble and corruptible body	الجسد المتحلّل الفاسد ٥/٣٠
Sexual intercourse	الجماع ١٢/٧٤، ٧/١٧
Physical beauty	الجمال الجسداني ١٠/٤٥
Madness	الجنون ٦/٤٠
Injustice and oppression	الجور والظلم ١٠/٩١
Nature, Substance	جوهر ٢/٢٨، ١٧/١٦
Dwelling essence	جوهر الحالّ ١٢/٢٨
Eternal indissoluble substance	جوهر سيّال متحلّل ٢/٢٨
Ignorance	الجهل والبله ١٣/٤٥

ح

Envier	حاسد ١٠/٥٢، ١٦/٤٨
Love	العُحبّ ٩/٢٩
Argument	حجّت ٣/٢٧
Voluntary movement	الحركة الارادية ١١/٢٨
Sorrow	حُزن ١٦/٤١
Element of pain	الحسن بالمؤذي ٦/٣٧

Intellectual thought and Imagination	التصوّر العقلي ٦/٩٥
Mental imagination	التصوّر الفكري ٦/٨٣
Cheeseparings	التضييق ١٣/٨٤
Intellectual assistance	التعاوض ٨/٨١، ١٦/٨٠
Cooperation	التعاون ٧/٨١، ١٤/٨٠
Interpretation	تعبير ٨/٢٧
Equilibrate	تعديل ٣/٢٩
Sympathy	التعطّف ٩/٥٠
Advantage	التفاضل ٢/٩٤
Disapproval	تقبيح ٨/٣٦
Parsimonious	التقتير ١٣/٨٤
Shortcoming, Failure	التقصير ٤/٢٩، ١٢/٦٣
Vanquish	تقهر ٨/٢٩
Authority	التكبر والتروّس ١٣/٥٦
Gentle	التلطّف ١٠/٩٥، ١٣/٣٢
Anguish	التلظّي ١٤/٦٦
Representation and balancing	التمثيل والموازنة ٧/٢٢
Dramatization and intellectual analogy	التمثيل والقياس العقلي ١٦/٨٥
Train	التمرين ١٣/٢٢
Tight-fisted	التمسك والتحفظ ٧/٥٩
Rulership	التملّك ١٢/٣٨

Praise	الدَّعَاءُ ١٦/٤١
Repelling of envy	دفع الحسد ٨/١٦
Repelling conceit	دفع العجب ٧/١٦
Repelling carnal love and familiarity	دفع العشق والالف ٦/١٦
Repelling of grief	دفع الغم ١٤/٦٣، ١٤/٨٥
Consumption and waste	الدَّقُّ والدَّبُول ٥/٦٣
Worldly	الدُّنْيَا ١٠/١٧
Calls of nature	دواعي الطَّبَاع ٥/٢٥
ذ	
Memory	الدَّكْر ١١/٢٨
Vile baseness and mean worthlessness	الدَّلَّة والخساسة والدناءة والمهانة ١/٨٢
The man of prudence	ذوالحزم ٧/٦٧
ر	
Ease and pleasure	الرَّاحَةُ واللَّذَّة ١٨/٩٤
View	الرَّأْي ٣/١٦
Passionate and rational opinion	الرَّأْي الهوائي والعقلي ١٤/٩٤
Worldly Rank and Station	الرَّتَب والمنازل الدُّنْيَا ٧/٣١
Ranks	الرَّتَب ١٠/١٧
Compassion	الرَّحْمَةُ ٩/٩١

Envy	الحسد ٢/٤٨
Envious	الحسود ٨/٤٨
Beauty	حُسْن ٣/١٨
Good life	حسن المعاش ١٣/٨٠
Wisdom	الحكمة ٣/٤٣
Sweetness	الحلاوة ٩/٦٥
Fervour, pride and courage	الحمية والافتة والتَّجْدَة ٧/٢٩
The envious man's rage and fury and hatred	حنق الحاسد و غيظه و بغضه ١٤/٥٠
Senses	الحواس ٨/٤٨
Irrational beasts	الحيوان غير الناطق ١٣/٢٤، ١/١٨
خ	
Disgrace and shame	الخبجل والاستحياء ٦/٥٧
Base meanness	الخنسة والدناءة ٨/٥٧
Humble	الخصوع ١/٣٦
Error	الخطأ ٩/٤٠
Secret	الخفية ٧/١٨
Immortality	الخلود ١٠/٢٦
Effeminate	الخنثون ٤/٣٦
Fear of death	الخوف من الموت ١٣/١٧
Righteous and virtuous	الخير الفاضل ١٧/٩٤

Evil manner of life	السيرة الرديئة ٤/٩٢
Virtuous life	السيرة الفاضلة ١٢/١٧، ٦/٩١
	ش
Laws and systems	الشرائع والتواميس ١١/٩١
Greed	الشَّهْ ٥/١٧، ٣/٤٨، ٥/٧٢
Malicious	الشرير ٤/٤٨
Religious law	الشريعة المحققة ٢/٩٦
Awareness	الشعور ١٣/٣٣
Lusts	الشهوات ١٤/٢٢
Pleasurable appetites	الشهوات اللذيذة ١٧/٥١
Appetite	الشهوة ٧/٢٢
Preferable, nobler and more salutary thing	الشيء الأفضل الأرجح الأصلح ٣/٨٩
Natural Necessary thing	الشيء الطبيعي الاضطراري ١١/٥٣
Immediate, contiguous and adherent impulse	الشيء المؤذي المماس الملازق ٤/٨٩
	ص
Forgiving and pardon	الصفح والغفران ٥/٩٦
Bilious swellings	الصفراوية ١٥/٧٢
Ritual prayer	الصلاة ١٢/٧٩
Demonstrations	الصناعات ٤/٨٤

Refinement of nature	رقة الطبع ١٠/٤٢
Delicate, amorous poetry	الزقيق الغزل من الشعر ٨/٣٦
Deliberation and reflection	الروية والفكر ٥/٢٥
	ز
Reining of Natures	زَمَّ الطَّبَاع ٢٤/٦
Reining the natural impulses	زَمَّ الطَّبَع ١٥/٢٠
Reining of desire	زَمَّ الهوى ١١/٨٥، ٥/٣٩
Reining of desire and appetite	زَمَّ الهوى والشهوات ٤/٣١
Reining and suppressing desire	زَمَّ الهوى وقمعه ١١/٨٥
Reining and restraining of passion	زَمَّ الهوى ومنعه ١٣/٧٥
	س
Chief cause	السبب الأعظم ١/٣٣
Sickness	السقم ٣/٧٢
Apoplexy	السكنة ١٣/٧٢
Drunkenness	السكر ١٠/٧٢
Immunity	السلامة ٥/٨٦
Consolation of time	سلوة الأتيام ١٣/٤١
Indigestion	سوء الهضم ٥/٧٠
Forgetfulness and absent mindedness	السهو والغفلة ٤/٧٩
Fluid	سيال ١٨/٦٧
Life of wrong doing	السيرة الجائرة ١٢/٩١

Trifling	العُث ٨/١٧
Slavery	العُبودية ٣/٨٢
Conceit	العُجب ٧/١٦
Justice and continence	العدل و العفة ٧/٩٢
Justification	عُذر ١٧/٦٩
Affection of reason	عرض عقلي ٥/٧٩
Accident of passion	عرض هوائي ٥/٧٩
Power, position, renown	العز و الجاه و النباهة ٣/٨٨
Love	العشق و الإلف ١٤/٣٥ = الحب
Lovers of Domination and Rulership	العشاق للترؤس و التملك ١٢/٣٨
Sect	العصابة ١٧/٢٦
Sublime	عظيم ١/٢٧
Proper continence	العفة ٩/٩١
Reason	العقل ١٢/٨٥
Rational, reasonable	عقلي ١٤/٨٨
Mathematical, physical and metaphysical knowledge	العلم الرياضي و الطبيعي و العلم الإلهي ٨/٤٣
Necessary sciences	العلوم الاصطلاحية ١٥/٤٣
Conventional sciences	العلوم الاضطرارية ١٥/٤٣
Principal reason	العلّة الكبرى ١/٣٣
Element	عنصر ١٨/٦٧

Useful and profitable arts	الصناعات المُجديه النّافعة ١٢/٤٢
Logical demonstration	صناعه البرهان ١٧/٨٨
	ض
Voracity	ضراوة ٥/٧٢
Reprehensible habits	الضّرائب الذميمة ١٢/٣٣
	ط
Natures	الطّباع ١٢/٢٥
Human nature	طباع الانسان ٣/٢١
Refined natures	الطّباع الرقيقة ٧/٤٢
Gross natures	الطّباع الغليظة ١٧/٤٢
Corporeal physick	الطّبّ الجسداني ٢/٢٩
Spiritual physick	الطّبّ الرّوحاني ٢/٢٩
Natural and necessary	الطّبيعية الاضطرارية ١/٨٤
Quest of wordly rank and station	طلب الرّتب و المنازل الدنيائية ١٥/١٧
Prolonged insomnia and malnutrition	طول السّهر و سوء الاغذاء ١٥/٥١
Purity	الطّهارة ٦/٧٩
Rejoice of the soul	طيب النّفس ٦/٨٤
	ع
A man who knows his own worth	العارف بقدر نفسه ١٧/٤٧
Intelligent man	العاقل ٤/٢٢
Physical world	العالم الجسداني ٩/٣٥

Virtuous man	فاضل ٨/٣٥
Superfluous to that modest competence	فاضل عن الكفاف ١٢/٩٠
Idiotic	الفداه ١٣/٤٥
Corruption of the body	فساد الجسد ٨/٩٣
Corruption of physic	فساد الجسم ٧/٢٨
Disordered temperament	فساد المزاج ١٦/٥١
Excellence	فضل ٢/١٦
Human advantage	فضل الإنسى ١٠/٩٠
Excellence and praise of reason	فضل العقل و مدحه ٢/١٦
Disgraceful	الفضيحة ١١/٥٧
Virtue	فضيلة ١٥/٤٦
Reflection, meditate, thinking	الفكر ٨/٣٠، ١٢/٢٩، ٤/٢٥
Anxiety and worry	الفكر و الهم ١٠/٦١، ٣/١٧
ق	
Supress of Appetive soul	قمع النفس الشَّهوانِيَّة ٤/٢٨
Passion suppress and restrain	قمع الهوى ١٦/٣، ١/٧٤
Laws of logic	القوانين البرهانيَّة ٥/٧٧
Analogy	القياس ١٤/٣٢
ك	
Arrogance	الكبر ٩/٢٩
Incessant toil and exhaustion	الكَد والتعب ١٠/٨٣

Evil disposition	العوارض الرَّدِيَّة ١٤/٥١
Evil disposition of the soul	عوارض النَّفس الرَّدِيَّة ٤/١٦
Common run of humanity	العوامَّ من النَّاس ٤/٢١
Vice	عيب ٥/١٦
Mischief	العيث ١٠/٩١
Eye of reason	عين العقل ٢/٣٣
غ	
Happiness	الغبطة ١٦/٨٣
Delicate food and fine rainment	الغذاء اللَّين و اللَّباس الفاخر ١٧/٨٧
Rough diet and common place	الغذاء اليابس و اللَّباس المتوسَّط ١٦/٨٧
clothes	
Temperaments	غرائز ١٦/٢٥
Stranger	الغريب ٥/٥٠
Anger	الغضب ٩/١٦، ٢/٥٥
Triumphed passion	غلبه الهوى ١٥/٧٦
Applying the closure	غلق الكلام ٩/٩٤
Grief	الغمَّ ٤/١٧
Train of hurtful, wasting griefs	الغوم المؤذية المضنية ١٦/٦٦
Unrestrained	الغير مقموعة ٢/٧٦
ف	
Decay	فاسد ١/٦٨

Loved ones	المحوبات ١٠/٤٥
Envy	المحسود ٤٨/١٤، ٥٢/٦
Association	مخالطة ١٧/٣٠
The one to teach and give information	المخير المعلم ١٤/٥٤
Praise	مدح ٢/١٦
Blame	مذمة ٨/٥٨
Ritual	المذهب ١٧/٨، ٧٧/١٤
Coveted offices	المراتب المرغوب ٧/٥٠
Temperament of the brain	مزاج الدماغ ٩/٢٨
Temperament of the heart	مزاج القلب ٨/٢٨
Temperament of the liver	مزاج الكبد ٩/٢٨
Bad and good qualities	المساوى والمحسن ٩/٤٧
Changeable	مستحيل ١٨/٤٧
Repose from pain	المستريح من الأذى ٢/٩٥
Hidden	المستورة ٧/١٨
Seen	المشاهدة ٤/٢٧
Interests of our bodies	مصالح اجسادنا ١٢/٤٢
Appetite rage	مضض الشهوة ١٤/٧٥
Vanish	مضمحل ١/٤٨
Mundane and spiritual matters	المطالب الدنيوية والدنيائية ١/٧٣
Inflicting punishment	المعاقبة ٥/٥٤

Mendacity	الكذب ١/١٧
Modest sufficiency	الكفاف ٨٧/١٥، ٥٤/١
Existence	الكون ١٧/٣٠
Generation and corruption	الكون والفساد ٣١/٢، ٣٠/١١، ٤٥/٢
ل	
Elegance	اللباقة ٩/٤٥
Pleasant and reposeful life	لذاته العيش وراحته ٧/٥٣
Pleasure	اللذة ٣٦/١٢، ٣٥/١٤
Mental subtlety	لطافة الذهن ١٠/٤٢
Meeting with the Beloved	لقاء المحبوب ٣/٤١
Lexicography	اللغة ١٠/٤٣
م	
Melancholia	المالغوليا ٤/٣٠
Nature of pleasure	مائية اللذة ٢/٣٩
Divine Hermit	المتخلى المتأله ٣/٣١
Improving and progressing	متزدين مترقّين ٧/٤٧
Faculty of imagination	متصورة ٥/٢٤
Philosophers	المتفلسفة ١٧/٢٤
Discourse makers	متكلمون ٢/٤٨
Wealthy and of great possessions	المثرون والمكثرون ٤/٥١
Passion fighting	مجاهدة الهوى ٢١/٧، ٢٤/٦

Universal benevolence	الصّبح للكلّ ٩/٩١
Cleanliness and purity	النّظافة و الطّهاره ٦/٧٩
Cleanliness and Elegance	النّظافة و اللّباقة ٩/٤٥
Speculation	النّظر ٨/٣٠
Straight forward reasoning	النّظر المستقيم ١٥/٨٨
Ever lasting bliss	التّعيم الدّائم ٢/٩٦
Soul	النّفس ٤/١٦
Divine soul	النّفس الالهيه ١٥/٢٧
Sentient soul	النّفس الحساسه ١٠/٣٠
Animal soul	النّفس الحيوانيه ١٦/٢٧
Evil soul	النّفس الرّديه ١٠/٣٢
Appetitive soul	النّفس الشّهوانيه ٩/٧١، ٦/٧٠، ٨/٢٩، ١٧/٢٧
Choleric soul	النّفس الغضبيه و الحيوانيه ١٦/٢٧
Rational soul	النّفس الناطقه ١٥/٢٧، ٧/٧٠
Incremental soul	النّفس الناميه ١٦/٢٧
Vegetative soul	النّفس النباتيه ١٦/٢٧
Exceed and grow	النّمو و النّشوء ١٠/٢٨
Gluttony	التّهم ٥/٧٢
	و
Capacity and strength	الوسع و الجهد ٣/٩٦
Delusion	الوسواس ٦/٤٠

Intellectual ideas	معانٍ عقليه ١٤/٢٠
Knowledge	معرفة ١٥/٢٩
Wrestling with the passion and suppressing appetites	مقابله الهوى و قمع الشّهوات ٣/٣٢
Departure of soul from corpus	مفارقة النّفس للحد ١٠/٢٤
Faculty of reflection	مفكره ٥/٢٦
Strife	المكادحه ١٠/١٧
Faculty of will	ملكه الاراده ٩/٢٠
Self-control	ملكه النّفس ٥/٣٩
Worldly Station	المنازل الدّنيايه ١٠/١٧، ٢/٨٥
Dissoluble	منحلّ ١٨/٤٧
Prohibit	منع ١٠/٩١
Habitual	مواتره ١١/٧٢
Balancing	الموازنة ٧/٢٢
Given over to appetite	المؤثرون للشّهوات ٥/٣٦
Harmful, evil and destructive	المؤذيه الرّديئه المتلفه ٣/٨٦
Called wits and literary gentlemen	الموسومون بالظرف و الأدب ٥/٤٢
	ن
Courage	التّجده ٧/٢٩
Impurity	التّجس ١١/٧٩
Regret	ندامه ١/٥٧

"*Kitāb al Shuzūk 'alā Jālinūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen⁽¹⁾.

Prey to depression and

الوسواس السوداوى و المالتخوليا ٤/٣٠

Melancholia

Fondness

الولع ٨/١٧

Disorder

الهرج ١٠/٩١

Pressing and extreme worldly

الهموم الاضطرابية الدنياية أو دينية ٣/٣٦

or other - worldly occupations

Diversion and amusement and pleasure

اللهو والسرور واللذة ٩/٤٢

Passion

الهوى ١٥/٤٣, ٣/١٦

Passionate

هوايى ١٤/٨٨

Physique

هيئة ١١/٢٤

(1) Rāzī, *Kitāb al-Shūkūk 'alā Jālinūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men consider the greatest evil, may in fact be the greatest good⁽¹⁾. In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?⁽²⁾. Ibn Miskawayh,⁽³⁾ Ibn Sīnā⁽⁴⁾, and Ibn Ḥazm⁽⁵⁾ have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhib*..., p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al-ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fī ḥal al-mawt wa-ibtidā'ih*, "Rasā'il", p. 105.

sophers and Sūfis is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him⁽¹⁾. It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Hallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*⁽²⁾ and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book⁽³⁾.

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in "Thalāth Rasā'il" (Damascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op. cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Diwān* of Hallāj, p. 33; and the *Diwān* of Sanā'i (Tehran, 1336), p. 27.

(2) al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Sūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Sūfī garment."

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved⁽¹⁾ further illustrates this argument⁽²⁾. This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature⁽³⁾.

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Râzî this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Râzî had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control⁽⁴⁾. Also in *al-Sira al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philosopher⁽⁵⁾. Râzî accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness⁽⁶⁾. The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God⁽⁷⁾. The second has stated that the wise man is he who resembles God⁽⁸⁾.

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fârâbî' *Talkhîṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1, p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnawī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnawī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fârâbî, *Taḥṣīl al-Sa'ādah*, in *Rasā'il* (Hyderabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

Râzî cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhalli* and *al-muta'allih* for Socrates⁽¹⁾. The first term is used by al-Qifī and it is defined as a person who has been freed from the pleasures of the mortal world⁽²⁾. The second attribute is described by Nāṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*⁽³⁾. Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato⁽⁴⁾ and Galen⁽⁵⁾ praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively⁽⁶⁾. Mubashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al-zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates⁽⁷⁾. The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources⁽⁸⁾. And Abū al-Ḥasan-i-Shūshtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend⁽⁹⁾.

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifī, *Tā'rikh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣir-i-Khusraw, *Jāmi' al-hikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fârâbî, *Falsafat Aflāṭīn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlaq li-Jalīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al-Qifī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shirāz to Plato. *Dūrān*, ed. by Qazwīnī and Ghānī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Diwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation⁽¹⁾. In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice⁽²⁾. According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation⁽³⁾. Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty⁽⁴⁾. Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"⁽⁵⁾.

Among Muslim sources al-Kindī⁽⁶⁾, al-Fārābī⁽⁷⁾, Ibn Miskawayh⁽⁸⁾, and others⁽⁹⁾ have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al-Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmiḥā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madani* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhiyat al-'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "Adl", *Diwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmiri, *op. cit.*, p. 224.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature⁽¹⁾.

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position⁽²⁾. In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another⁽³⁾.

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminution." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7, p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggeration and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārīkh al-Tabari* (Beirut, 1961), p. 229. Nāṣir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A believer lives neither in exaggeration nor in diminution." *Diwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a time when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection⁽¹⁾.

Ḥamid al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falsehood⁽²⁾. On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good⁽³⁾.

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with "*Ifrāt*" or "*Taqṣīr*", it would become evil.

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses⁽¹⁾. Galen in this connection has a similar statement⁽²⁾. Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficial, but that excess would make it harmful⁽³⁾. Rāzī holds a similar view and further explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question⁽⁴⁾. On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkhīṣ Nawāmiṣ Afādīlūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)⁽¹⁾. Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Hikma al-'Uẓmā* "The Great Knowledge" ⁽²⁾. He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy⁽³⁾.

This knowledge of self has been emphasized in both Arabic and Persian literature⁽⁴⁾.

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

grief is disease, but that envy is the worst grief ⁽¹⁾. It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature⁽²⁾.

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul*." In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants⁽³⁾, and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman⁽⁴⁾.

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather than a man⁽⁵⁾.

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Hikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Diwān*, p. 414.

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Mavālinī, *Majma' al-amthal* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'di says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit⁽¹⁾. Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al-Ḥasan al-Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind⁽²⁾. The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medicine and philosophy⁽³⁾.

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost⁽⁴⁾. Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Ẓād al-Musāfirin*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

and refutes it⁽¹⁾. The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*"⁽²⁾, gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*⁽³⁾, examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius⁽⁴⁾.

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain⁽⁵⁾. But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter⁽⁶⁾. The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Taqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Mutaḥhar, known as 'Allāma-i-Hillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī⁽⁷⁾.

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Ẓād al-Musāfirin* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inaccurate because in the *Diwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Diwān* p. 281, 287, he mentions that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Hikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galen's Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Hillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Taqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *ʿAtf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'lūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qiftī p. 94; or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qiftī. p. 95.

(4) Birūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the passions of the Soul*."⁽¹⁾

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection⁽²⁾. Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies*." It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments⁽³⁾. The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings⁽⁴⁾.

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhib al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'di (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistan* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

third parts of Galen's "*On Moral Character*"⁽¹⁾. However it should be noted that Ibn Abi Usaybi'a when listing the works of Galen mentions "*On Moral Character*" as comprising four parts and besides that mentions these two treatises⁽²⁾.

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours⁽³⁾, and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice⁽⁴⁾; and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. 1, p. 327.

(2) Ibn Abi Uṣaybi'a, '*Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-A'āibā*' (Beirut, 1963) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, *Maṣāri' al-'Ushshāq* (Beirut, 1958) vol. 1, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflākūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān⁽¹⁾, but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*⁽²⁾. In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition⁽³⁾. It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Zamm* (reining)⁽⁴⁾. This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" because he spelled the word *dhamm*, which means condemnation⁽⁵⁾, and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake⁽⁶⁾.

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive⁽⁷⁾. Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrizī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Diwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*"⁽¹⁾, the "*Timaeus*"⁽²⁾, and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Birūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work⁽³⁾. Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*"⁽⁴⁾ and "*On Moral Character*"⁽⁵⁾ both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Hamid ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*"⁽⁶⁾ attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three⁽⁷⁾. His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them⁽⁸⁾.

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Birūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galen Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

Ismā'ilis, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'lim* (teaching) of the Prophet⁽¹⁾. However more opposition came from the Ismā'ili theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*⁽²⁾, since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*⁽³⁾.

Abū Hātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'ili *dā'i*⁽⁴⁾, held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Hātim's "*A'lām al-Nubuwwa*"⁽⁵⁾ (*The Signs of Prophecy*). About a century later Ḥamid al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'ilis as Ḥujjat al-*Irāqayn*, supplemented the work of Abū Hātim with his "*al-Aqwāl al-Dhahabiya*" (*Golden Words*) in which he refuted the "*Spiritual*

(1) al-Māturidī, *Kitāb al-Tawḥid* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for example al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shi'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyah* (Cairo, 1383 A.H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārikh* (Tehran, 1337 A.H. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Physic" of Rāzī⁽¹⁾.

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Zumurrud*" (*The Book of the Emerald*). This book was later refuted by the Ismā'ili *dā'i*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shirāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"⁽²⁾. Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'āl had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rawandi*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*"⁽³⁾. But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arri, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason⁽⁴⁾.

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato⁽⁵⁾ and Galen⁽⁶⁾ is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arri, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 c.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*⁽¹⁾ (*Rasā'il Falsafīyya*) and was translated into English by A. J. Arberry in 1950⁽²⁾.

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Ishāq, governor of Rayy 290-296 A.H.⁽³⁾ This is the same person for whom Rāzī had written his "*Kitāb al-Manṣūrī*" (*Liber Almansoris*) named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic⁽⁴⁾. It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost⁽⁵⁾. After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work⁽⁶⁾. Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rifāt* (*Definitions*) defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*⁽⁷⁾.

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavi and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p. 5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rifāt* (Cairo, 1357 A.H.) p.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Šā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī* (*Metaphysical Knowledge*) and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle⁽¹⁾.

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, "*Fi Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih*" (*How a man may discover his own vices*) and "*Fi anna l-akhyār yantaḥūna bi-a'dā'ihim*" (*Good men profit by their enemies*)⁽²⁾. It is probable that he had read an Arabic translation of "*The Eptome of the Timaeus of Plato*" by Galen⁽³⁾ and also his "*On Moral Character*" translated into Arabic by Hunain Ibn Ishāq⁽⁴⁾. Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's "*On The Passions of the Soul*"⁽⁵⁾.

Rāzī has divided the "*Spiritual Physic*" into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

(1) Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Ummān* (Beirut, 1912) p. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galen Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālinūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A.D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe⁽¹⁾.

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher⁽¹⁾. Also to Galen was attributed a work called *Fi ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibū an yakūna Faylasūfā*. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)⁽²⁾. Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abū'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A.H. physician, in his "*al-Mu'ālaḡāt al-Buḡrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable⁽³⁾. It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Birūnī in the *Fihrist*⁽⁴⁾.

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy⁽⁵⁾, and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine⁽⁶⁾. Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḡānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

(1) For more details see:

- Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.
 Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.
 Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. 1, p. 260 ff.
 Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.
 Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.
 Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.
 Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.
 Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York 1958) p. 267 ff.

- (1) Ishāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.
 (2) Ibn Djuḡl al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wal-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.
 (3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālaḡāt al-Buḡrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.
 (4) al-Birūnī Abū Rayḡān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī* (Paris, 1936).
 (5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣḡhar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.
 (6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997) [10]

50. Al-'Alavī, Ahmad ibn Zain al-Ābidīn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitāb al-Qabasāt (A commentary on Mīr Dāmād's kitāb al-Qabasāt), edited by Hāmid Najī Istahānī, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997) [11]

51. Mīr Dāmād, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwīm al-Imān, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Ali Nūrī, edited by Ali Owjabī (Tehran, 1998).[12]

52. Abū Hātim al-Rāzī (d.934 A.D.)

Kitāb al-Islāh, prepared by Hassan Minūchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghilān (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sinā (d. 1034)

Hudūth al-'Ālam and *al-Hukūmat*, edited by M. Mohaghegh with French Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirāsāt al-Tahlīliyya, Analytical Studies on *The Spiritual Physic* of Rāzī in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yāddasht, one thousand and five hundred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part II: 'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999, second edition) 46

- introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)
37. M. Mohaghegh.
Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40
38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)
Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41
39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)
Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43
40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)
al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]
41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).
Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]
42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)
al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]
44. al-Zahrawi (fl. 11th century)
Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]
45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]
46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujaṭṭabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]
47. Ibn al-Jazzâr al-Qirawânî (d. 979 A.D.)
Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkin, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]
48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)
Chahârumîn Bist Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]
49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)
al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Muhtabavi (Tehran, 1981).29

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi (Tehran, 1981).26

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Muhtabavi (Tehran, 1981).27

26. Bahmanyar ibn Marzbān (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled *Jam-i jahan-numay*, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35

29. Abu 'Ali ibn Sina (980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqī (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitāb al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: *al-Nafi yawm al-hayr* and *Miftah al-bab*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century)

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian). Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987). (2)

34. *Du faras-namah-yi manthur wa manzum*, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

6. *Collected Papers on Logic and Language*, edited by T. Izutsu and M.

Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J.

Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology,

Sects and History of Medicine, with an English Introduction by

J. Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh (932-1030).

Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by

B. Thirvatan, with French introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi

Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics',

translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977;

second edition Tehran, 1983).10

13. *Henry Corbin Festschrift*, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran,

1978).20

16. A. 'Amiri (d. 992)

al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut,

1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by

N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with

two articles on the *Fusus* by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

Kashif al-asrar, Persian text edited and translated into French, with French

and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second

edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

XXXXIII
WISDOM OF PERSIA

-SERIES-
OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED
by
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran - McGill University

General Editor
MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies
P.O.Box 13145-133 Tehran Iran
Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

Copyright Institute of Islamic Studies

No part of this publication may be reproduced in any form without the prior written permission of the copyright owner.

ISBN 964-5552-10-9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION•

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)
Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part 1: 'Metaphysics',
Arabic text and commentaries, edited with English and Persian
introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu
(Tehran, 1969; second edition 1981).1
2. *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by M.
Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).4
3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).
Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi
and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran,
1973).2
4. N. Razi (fl. 13th century).
Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with
Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by
H. Landolt (Tehran, 1974).6
5. M. Mohaghegh.
Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).14

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series,
those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and
those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.



McGill University
MONTREAL CANADA

Institute of Islamic Studies



University of Tehran
TEHRAN IRAN

al - Dirâsat al - Tahlîlîyya

Analytical Studies on

The Spiritual Physic of Râzî

in Persian, Arabic, and English

together with the Arabic edition of P. Kraus

and a new manuscript

by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999

In The Name of God

**To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969**